

# آثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى

تأليف

الدكتورة زينب محمد الحصري  
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٣

الناشر

دار الثقافة للنشر والتوزيع  
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

0164356



Bibliotheca Alexandrina





# آشرايين رشتدي في فلسفة العصور الوسطى

تأليف

الدكتورة زينب محمود الحصري  
مكتبة الآداب - جامعة القاهرة

الناشر

دار الثقافة للنشر والتوزيع

القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦





## إهداء

« الى روح أبى ورائدى الذى غرس فى الاخلاص  
لحب الحكمة .. »



## « المقدمة »

لم يثر أى فيلسوف على مر تاريخ الفكر الفلسفى ما أثاره ابن رشد من دوى : فما أكثر ما مجد ابن رشد بعد وفاته ، وما أكثر ما هوجم ، وكفر ابن رشد رسميا فى حياته وبعد مماته ، فى حياته من جانب علماء الكلام المسلمين وبعد وفاته من جانب الكنيسة ورجالها . وكإنما كان على ابن رشد ، حامل لواء العقلانية فى العصور الوسطى ، أن يتحمل وحده كل الهجوم الذى يثيره دائما هذا الاتجاه فى أى عصر يضع العقيدة الدينية فى المرتبة الأولى ، ويجعل دور العقل فى خدمة تلك العقيدة والدفاع عنها . ولم يكن ابن رشد ، فى حقيقة الأمر كما بينا ، ملحدا كما صوره الكثيرون ، بل كان فحسب صاحب عقلية تلتزم دائما بالمتطق وتطالب بحقها فى اخضاع كل شىء ، باستثناء بعض العقائد الدينية ، لحكم العقل .

وكان فى استطاعة العصور الوسطى المسيحية أن تتجاهله تماما ، لولا أنه كان أعظم شراح أرسطو ذلك الفيلسوف الذى اقبلت عليه هذه العصور اقبالا عظيما على يد مفكرىها سواء كانوا علماء لاهوت أم فلاسفة . لقد فعل ابن رشد لأرسطو ما لم يفعله المؤلفون المسلمون الا للقرآن ، فبدأ فى معظم الأحيان وكأنه يريد التفكير لحساب أرسطو أكثر مما يريد أن يفكر لحسابه ، مما جعل فلسفته تمثل عودة للأرسطية الأصلية ورد فعل ضد الفلسفة الأفلاطونية المحدثة .

وما زال ابن رشد يحظى باهتمام عظيم الى اليوم سواء فى الشرق أو فى الغرب ، بل حظى خلال السنوات الأخيرة باهتمام يفوق ما حظى به أى فيلسوف مسلم آخر . كذلك درس تأثيره فى فلسفة العصور الوسطى المسيحية واليهودية ابتداء من منتصف القرن الماضى على أيدي بعض المستشرقين كان فى مقدمتهم رينان فى كتابه الشهير عن « ابن رشد والرشدية » ، ومونك فى كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية »



وعلى أثر هذين العالمين بدأ كل مؤرخى فلسفة العصور الوسطى - وما تزال هذه الفلسفة تحتاج لجهد متواصل وهائل حتى تبرز كل حقائقها وخبائها - يهتمون بابن رشد وبأثره فى فلسفة العصور الوسطى وأن لم يفرّدوا لهذا الأثر دراسات قائمة بذاتها كما فعل رينان . ولا يعنى هذا أن رينان قد درس هذا الموضوع الضخم بكل جوانبه ، بل اننا نرى أن رينان قد وضع فقط الخطوط العريضة لسلسلة هائلة من الدراسات . ولا ننكر أن هذا العالم قام بجهد رائع فى كتابه الرائد اذ قام على سبيل المثال بمسح يكاد يكون شاملا لجل المخطوطات المتعلقة بالموضوع ولا يخفى علينا ما تكبده من مشقة فى سبيل تحقيق هذا الغرض . قدم لنا رينان لمحات عديدة حول الموضوع فكانت هذه اللمحات سليمة حيناً ، خاطئة أحياناً نتيجة لندرة المنشور والمحقق من المخطوطات فى هذا المجال وقت ذاك . ولعل من أبرز أخطاء رينان فى رأينا اعتباره المدرسة الفرنسيسكانية ورشدية النزعة واعتبارها معقلاً من معاقل الرشدية اللاتينية فى القرن الثالث عشر . وكنا نؤمن بهذه الفكرة ونحن ما نزال فى بداية بحثنا الا أنه سرعان ما تبين لنا - بعد أن قطعنا فيه شوطاً ، وخاصة بعد أن درسنا فلسفة روجر بيكون وهو من ألمع الفرنسيسكان ، معتقدين أنه قد تأثر بابن رشد - أن العكس هو الصحيح ، اذ كانت كل طائفة الفرنسيسكان متأثرة بالاتجاه الأفلاطونى المحدث وبالأوغسطينية مما جعلها تميل الى ابن سينا أكثر من ميلها لابن رشد بل مما جعلها تحارب الأرسطية الرشدية . وأبرز رينان أثر ابن رشد فى الفلسفة اليهودية وجعل لليهود الفضل الأكبر فى حفظ التراث الرشدى وفى نقله الى أوروبا المسيحية . والحق أن اليهود تأثروا بابن رشد وأن لم يكن هذا بالصورة الضخمة التى بدت فى كتاب رينان . فلم يكن ابن ميمون مثلاً ، وهو أعظم علماء الكلام اليهود على الإطلاق ، فيلسوفاً حقيقياً كما ذهب رينان بل كان مجرد عالم كلام يسعى الى تفسير الدين تفسيراً عقلياً ، خدمة له ودفاعاً عنه ، وهو فى هذا يختلف اختلافاً جوهرياً عن ابن رشد الفيلسوف العقلانى الجريء الذى جعل رسالته تفسير الحقيقة العقلية الفلسفية التى توصل اليها المعلم الأول . ويجدر بنا هنا توضيح أمر هام ألا وهو أن تمسك ابن رشد الشديد بالعقلانية لم يحل دون اهتمامه بالدين نظراً لعدة ظروف تاريخية ، فمن جهة كانت سيطرة علماء الكلام والفقهاء على الحياة الفكرية والسياسية قد بلغت الذروة ،

ومن جهة أخرى كان هجوم الغزالي على الفلسفة وعلى القلاسة ما يزال  
ماثلا أمام الأذهان . من أجل هذا كله وضع ابن رشد ثلاثة مؤلفات  
توفيقية - هي « فصل المقال » ، و « مناهج الأدلة » ، و « تهافت  
التهافت » - حاول فيها التوفيق بين الفلسفة الأرسطية ( وهي الحق  
العقلي في نظره ) وبين ما جاء في الدين الاسلامي متأولا هذا الأخير في  
حالة تعارضه مع ما جاءت به الفلسفة بما يحقق الوفاق بينهما . ونعود  
لحديثنا عن المفكرين اليهود الرشديين فنقول ان الوحيد بينهم الذي يحق  
له حمل لقب فيلسوف هو اسحاق البلاغ بل ولعله الرشدي الوحيد ، من  
بين رشديي العصور الوسطى سواء كانوا مسيحيين أم يهودا ، الذي التزم  
الى حد كبير جدا بالأرسطية في تأويلها الرشدي . وبالرغم من أهميته تلك  
لم يذكره رينان ، ونرجح أن يكون سبب ذلك هو جهله به ، كما لم يشر  
اليه مونك ، الا إشارة سريعة تدل على معرفة سطحية للغاية . لم  
يتبين رينان اذن الحجم الطبيعي لأثر ابن رشد في الفلسفة اليهودية .

وتوالت على أثر دراسة رينان العديد من الدراسات المتخصصة  
عن الرشديين فجاءت على سبيل المثال دراسة ماندونيه الشهيرة  
عن « سيجردى برابانت والرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر » وسيجر  
هو أشهر رشديي القرن الثالث عشر وأخلصهم . ثم جاءت بعد ذلك بربع  
قرن تقريبا في آخر الثلث الأول من هذا القرن دراسة فان ستينبرجن عن  
نفس الفيلسوف لتعدل بعض الأحكام عن هذا الفيلسوف ، ولتنشر مالم  
ينشره ماندونيه من مؤلفاته . وسمحت هذه الدراسة الثانية للدارسين  
بتكوين فكرة أكثر اكتمالا وأكثر دقة عن سيجر وعن تطوره الفلسفي .

وبالرغم من أن هناك مئات الدراسات التي تتناول فلسفة كل من  
ألبرت الكبير وتوماس الأكويني ، الا أن القليل جدا منها هو الذي يبرز  
تأثيرها بالفلسفة الرشدية ، وان فعل فهو غالبا ما يفعل ذلك بلا موضوعية  
وبهدف التقليل من شأن هذا الأثر لا تقديره التقدير السليم . ونحن  
نلتمس لهؤلاء العذر فكل من ألبرت الكبير وتوماس الأكويني من عمه  
الكنيسة الكاثوليكية وأي مساس لفكرهما من شأنه المساس بفكر هذه  
الكنيسة ذاته .



وكان ابن ميمون هو أيضا موضوعا لثديد من الدراسات وان ندرت تلك البتى تتناول رشديته ولعل سبب ذلك هو قيمة ابن ميمون اللاهوتية العظمى التى تجعل الباحثين يتراجعون عن عقد المقارنات بينه وبين ابن رشد مما قد يمس هذه المكانة فى نظرهم .

أما اسحاق البلاغ الرشدى الحقيقى فى رأينا فلم يحظ بالاهتمام الا أخيرا ، وذلك بفضل جهود جورج فاجدا وهو من أبرز المعاصرين المهتمين بتاريخ الفكر اليهودى الفلسفى . نشر فاجدا الكتاب الوحيد الذى حفظه لنا التاريخ من مؤلفات هذا الفيلسوف اليهودى الجريء ( وان ظل فى رأينا احتمال اكتشاف المزيد من المؤلفات فى المستقبل قائما ) مع دراسة قصيرة عنه تحت اسم « اسحاق البلاغ رشديا يهوديا ومترجما ومحققا للغزالي » . وقد اعتمدنا اعتمادا كاملا على نصوص البلاغ المنشورة فى هذا الكتاب فى مقارنتنا بينه وبين ابن رشد فيما يتعلق بالنظريات الثلاث التى اخترناها مجالا للمقارنة . وربما تكون دراستنا هى الدراسة الأولى باللغة العربية عن هذا الفيلسوف اليهودى الذى يستحق فى رأينا لقب الرشدى على الحقيقة . وذلك لالتزامه بمعظم قضايا الفلسفة الرشدية ، وان اضطر فى حالات قليلة الى التراجع عن بعض جزئيات هذه الفلسفة ، اذا ما تعارضت صراحة مع العقيدة الموسوية .

ولا تخلو حاليا أية دراسة فى فلسفة العصور الوسطى من تناول للرشدية اللاتينية كما لا تخلو معظم هذه الدراسات من تناول للرشدية اليهودية وان بقيت الحاجة فى رأينا الى تناول جديد شامل للرشدية المسيحية واليهودية . ورأينا أن تتناول دراستنا هذه بعض جوانب أثر ابن رشد على بعض الفلاسفة المسيحيين واليهود ، أى أن تكون دراسة تفصيلية لبعض النظريات الرشدية ولأثرها فى هؤلاء . اخترنا من فلسفة ابن رشد ثلاث مشاكل هى مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ، ومشكلة العالم ، ومشكلة النفس العاقلة ، لندرسها عند ابن رشد أولا ولندرس أثرها ثانية فى فلسفة العصور الوسطى . والحق أننا بدراستنا لهذه المشاكل الثلاث نكون قد درسنا جانبا كبيرا من فلسفة ابن رشد ، وهو ذات الجانب الذى كان له أعظم الأثر فىمن تأثروا بالرشدية ونكون بالتالى قد تناولنا جل أثر هذه الفلسفة فى الفلاسفة الذين وقع عليهم اختيارنا.



سدرس اثر ابن رشد فى فلسفتهم • ومن الجدير بالذكر أن أهم ما حددت اختيارنا للمشاكل الثلاث المذكورة أنها كانت محور اهتمام كافة فلاسفة المسيحية واليهودية المهتمين بابن رشد سواء كانوا مؤيدين أم معارضين •

ولقد ركزنا فى هذه الدراسة على الرشدية اللاتينية فى القرن الثالث عشر فى باريس وحدها دون غيرها من المدن التى عرفت جامعاتها تلك الفلسفة • وسبب هذا الاختيار هو أن القرن الثالث عشر يمثل بحق ذروة ما وصل اليه الفكر فى العصور الوسطى المسيحية ، وأن باريس كانت فى ذلك الحين هى منارة هذا الفكر ، وما كان يحدث فى جامعتها وبأوساطها العلمية كان ينعكس بالضرورة على كل المراكز الفكرية الأخرى فى أوروبا المسيحية ، وبالإضافة الى هذا فإن القرن الثالث عشر فى باريس يعد أهم مرحلة فى تاريخ الرشدية اللاتينية ، إذ يمثل دخول هذه الفلسفة لأوروبا وبلوغها الذروة ، كما أنه يمثل العصر الذى حدث فيه ما يشبه الصدمة للفكر المسيحى ، تلك الهزة التى ساهمت الى حد كبير فى خلق الفكر المسيحى الفلسفى المنفصل عن الفكر اللاهوتى •

وحددت عدة اعتبارات اختيارنا لهؤلاء الفلاسفة المتأثرين بابن رشد : فاخترنا القديس ألبرت الكبير لأنه أول من أراد استيعاب أرسطو فى علم اللاهوت المسيحى ، وبالتالى لابد وأنه تأثر بشارح أرسطو الأعض وهو بصدد تحقيق هذا الغرض • واخترنا القديس توماس الأكوينى و « فلسفته » لا تنفصل فى رأينا عن « فلسفة » ألبرت الكبير فهى مكمل لها حتى أنه يطلق على الفلسفتين معا اسم « الفلسفة الألبرتية - توماوية » لأن اثر ابن رشد فى فكره ما يزال موضع خلاف بين الباحثين • وننته هذه الفرصة لنقول ان القديس توماس لم يكن فيلسوفاً ( وإن تعذر البعض لهذا الرأى ) بل كان عالم لاهوت مخلصاً لدينه ، رأى كنه الأرسطية يقدمها له ابن رشد فأخذ منها ما يخدم دينه ويفسره تفسير عقلياً وهاجم ما يتعارض مع عقيدته • وموقفه هذا شديد الشبه بموقف ابن ميمون ، وكتابات القديس توماس توحى بأدراكه لهذا الشبه • حددت المسيحية حدود فكره إذ حددت له كل الحقائق التى كان عليه أن يثبتها عقلياً بواسطة الفلسفة • وبالرغم من اختلاف طبيعة فكر فيلسوف

نقراطية ومتفلسف المسيحية الأعظم ، تسلل العديد من الحلول الفلسفية الرشدية للمشاكل المختلفة الى فكر الأكوينى كما سيتضح فى بحثنا هذا . ويفضل تأثير ابن رشد تجاوزت فلسفة الأكوينى ، كما يؤكد أحد علماء العصور الوسطى المسيحيين العظام - ونقصد به ماكسيم جورس فى كتابه « ذروة الفكر فى العصور الوسطى » - النمط الفكرى السائد وتلك أى ذلك النمط المتمثل فى خلاصات الكسندر دى هالمس والقديس بونافنتورا والقديس ألبرت وموسى بن ميمون مثلا ، فحقق بذلك اتجاهها جريبييا ماديا أرسطيا رشديا .

وكان لابد بالطبع من دراسة من يعتبره الجميع الفيلسوف الرشدى الصميم ونقصد به سيجر دى برابانت ، وقد ركزنا فى تناولنا لأثر ابن رشد فى فلسفته على التطور الذى طرأ على هذه الفلسفة نتيجة لتصادم الضغط الدينى الهائل فى عصره فحاولنا بيان ما اذا كان هذا التفسير الفكرى تغيرا حقيقيا صادقا ، أم كان تغيرا ظاهريا دفعته اليه ظروف الحياة الفكرية التى سيطرت عليها الكنيسة دفعا .

واخترنا كل من موسى بن ميمون واسحاق البلاغ ممثلين للرشدية اليهودية ، فاخترنا الأول لأنه أعظم مفكرى اليهودية ولأن الحديث قد كثر عن رشديته فأردنا تقييمها تقييما دقيقا ، واخترنا الثانى لأنه الرشدى الحق فى العصور الوسطى على الاطلاق .

أما المنهج الذى اعتمدنا عليه فى هذا البحث فهو منهج المقارنة بين النصوص ، فالنصوص وحدها هى خير دليل على صحة الرأى فى اعتقادنا ، كما أن المقارنة هى الوسيلة الوحيدة التى تسمح بالتوصل لنتائج دقيقة فى مثل هذا النوع من الدراسات .

ولا يمكن لأحد أن ينكر اتفاق الأديان الثلاثة على الحقائق الأساسية: قاله واحد ، عليم بكل شئ ، ويشمل بعنايته الكون الذى خلقه من عدم ، والنفس الانسانية خالدة وثمة ثواب وعقاب فى الحياة الأخرى . أما أرسطو ، فمن المعروف أنه ذهب الى مجموعة أخرى من الحقائق: تؤلف نسقا فلسفيا شامخا ، وإن اختلفت مع هذه الحقائق الدينية الأساسية . ونتيجة لهذا الاختلاف بين الأديان الثلاثة من جهة ، والمذهب

الأرسطى من جهة أخرى ، كان على المشائين على اختلاف أديانهم التوفيق بين أرسطو وبين العقيدة ، فقدم ابن رشد للإنسانية توفيقا عبقريا بين هذا البناء الفلسفى الشامخ وبين الدين الإسلامى ، هو توفيق يصلح فى رأينا للمسلمين كما يصلح للمسيحيين وللإهود على السواء لأن الأديان الثلاثة واحدة فى جوهرها . وإذا كان رجال الكنيسة فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر قد حاربوا هذا التوفيق بضراوة ، وحرّموا كتب ابن رشد ، بل وذهبوا الى حد قتل من يتمسك بقضاياهم فلم يكن ذلك الا تعصبا من جانبهم ، فالدين المسيحى لا يتعارض - فى رأينا - مع هذا التوفيق الفلسفى الذى يحترم حقائق الأديان الأساسية . ودليلنا على هذا أن رجال الكنيسة أقحموا بعض قضايا القديس توماس فى أحد التحريمات ليعودوا بعد ذلك بقليل فيجعلون فكر القديس الأكوينى هو فكر الكنيسة الرسمى . ومعنى هذا أنه من الممكن أن تتغير وتتبدل تأويلات رجال الدين لدينهم بتغير الأزمنة والظروف لتبقى حقائق الدين المنزل خالدة ثابتة لا تتغير ، وصالحة لأن تمثل الحق على مر العصور . وبمعنى آخر من الممكن أن تطرأ تغييرات على كل من علم الكلام الإسلامى واليهودى وعلم اللاهوت المسيحى - وقد حدث هذا بالفعل ! - على مر العصور وباختلاف الأحوال ، ولكن تبقى الأديان كما هى ثابتة خالدة . وقد أدرك ابن رشد هذا ، ولذا تحارب علماء الكلام لأنهم عقبة فى سبيل الفهم الحقيقى للدين ، كما أدرك توماس الأكوينى نفس هذه الحقيقة فحارب علماء اللاهوت الأوغسطينيين التقليديين ليحرّر العقل من سيطرتهم وليجعله قادرا على مزيد من الفهم العميق للدين فى بساطته وفى تعبيره عن الفطرة السليمة . وكما أن الأديان واحدة فى جوهرها ، كذلك الفكر الإنسانى العقلانى واحد فى جوهره ولا يمكن أن يتأثر بدين بعينه أو بيئة بعينها كما لا يقف دين أو تقف حدود الأوطان عقبة فى سبيل تأثيره . وكان ابن رشد أحد أعلام هذا الاتجاه فامتد تأثيره الى الفكر فى العصور الوسطى اللاتينية سواء كان هذا الفكر فلسفيا خالصا أم كان لاهوتيا متفلسفا ، وبذا كان أحد رسل الفلسفة الإسلامية لما تلاها من فلسفات ، فالثقافات الإنسانية ( ومن أعظم جوانبها الفلسفة ) تأخذ بعضها عن بعض كما يؤكد استاذنا الدكتور إبراهيم مدكور . من أجل هذا كله عنينا بدراسة بعض جوانب تأثير ابن رشد فى بعض ما جاء بعده من فلسفات ، وأن بقى هذا المجال فى انتظار المزيد من الدراسات . ولعله



أصبح من الجلى الآن لدارسى الفلسفة الاسلامية أن كثيرا من فلاسفتها ومن موضوعاتها قد قتل بحثا بحيث أصبحت أية دراسة جديدة فى هذا المجال تكرارا عقيما . وبينما هذا هو الحال بالنسبة لمجال الفلسفة الاسلامية اذا نظر اليها مقطوعة الصلة عن غيرها من الفلسفات ، نجد على العكس أن أثرها فى الفلسفة أو اللاهوت المسيحيين واليهوديين فى العصور الوسطى مجالا بكرا وفسيحيا ينتظر جهود العلماء . وبدون دراسة هذا الأثر ستظل ثمة ثغرات عديدة فى تاريخ الفلسفة . وكل ما نرجوه أن نكون قد ساهمنا - بدراستنا للرشدية فى العصور الوسطى - بقدر ولو ضئيل فى دراسة تأثير الفلسفة الاسلامية فى الفلسفات اللاحقة من جهة ، وفى دراسة الدور الذى لعبته فى تطور الفكر الفلسفى من جهة أخرى . تلك الدراسة التى من شأنها ابراز قيمة الفلسفة الاسلامية على وجه التخصيص واستيعاب حركة تطور الفكر الاسلامى على وجه العموم .

أما بعد فقد كانت هذه الدراسة هى البحث الذى أعدته لنيل درجة الدكتوراة فى الفلسفة من كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وما كانت هذه الدراسة لتظهر لولا عون ومتابعة أستاذى الفيلسوف الدكتور يحيى هويدى الذى أشرف عليها . كما أن وفاء محب الفلسفة يقتضىنى أن أتقدم بالشكر لأستاذى رائد الدراسات الفلسفية فى العالم العربى الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور الذى لا يكف لحظة عن بذل الجهود المخلصة والمستنيرة لتشجيع الدراسات الفلسفية ولا استمرارها ، والذى كان لى شرف اشتراكه فى مناقشة تلك الرسالة . كما أتقدم بالشكر للعالم وراهب الفكر الدكتور والأب جورج شحاته قنواى الذى طالما أرشدنى بلا كلل لما احتجته من مراجع والذى يقدم كل عون لدارسى الفلسفة الذين سيستعينون بمكتبة معهد الآباء الدومينكان للدراسات الشرقية . وانى لأشكر له خاصة موضوعيته تجاه بحثى تلك الموضوعية التى لا يستطيع التمسك بها الا العلماء عشاق الحقيقة .

## الباب الأول

« تمهيد لدراسة الرشدية اللاتينية »

---

الفصل الأول : حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة

الفصل الثاني : الأرسطية والرشدية في أوروبا المسيحية .





## الفصل الأول

### « حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة »

رأينا أن نفرد فصلا في هذا الباب التمهيدى لدراسة حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة الأمر الذى ساعدنا نحن شخصا على تفهم تأثير ابن رشد فى كل منهم . وقد عنيينا بحصة خاصة بالاجابة على بعض الأسئلة التى وضعناها نصب أعيننا مثل : متى تم هذا التأثير ، أو بعبارة أخرى فى أية مرحلة من مراحل حياتهم الفكرية ؟ ما هو حجم هذا التأثير وهو لب دراستنا ؟ ومن جهة أخرى فان هؤلاء الذين تناولتهم هذه الدراسة لم يكتب عنهم الا فيما ندر فى اللغة العربية بالرغم من اهميتهم الفلسفية فى رأينا . أما بالنسبة لابن رشد نفسه فقد كتب عن سيرته وعن مؤلفاته الكثير جدا ، ولهذا رأينا ان نشير اشارة عابرة لمعالم حياته ومؤلفاته خاصة واننا تعرضنا بالتفصيل فى داخل هذه الدراسة لأهم هذه المؤلفات والتى كان لها اكبر الأثر على فلاسفة أوروبا المسيحية ، وعلى فلاسفة اليهود فى العصور الوسطى ، وذلك كلما استدعى الأمر هذا .

#### اولا - حياة ومؤلفات ابن رشد :

( ١ ) هو أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد ، وكنايته أبو الوليد ، وقد اشتهر فى العصور الوسطى الأوروبية باسم Averroès . عاش ابن رشد فى القرن السادس الهجرى ( او الثانى عشر الميلادى ) ان ولد عام ٥٢٠ هـ ( ١١٢٦ م ) وتوفى فى أواخر عام ٥٩٥ هـ ( ١١٩٨ م ) عاش فى عهد دولتى المرابطين والموحدين . وينتمى فيلسوفنا لأسرة تعد من أعرق الأسر الأندلسية ، وكان جده هو أبا الوليد قاضى قرطبة وأحد كبار الفقهاء المالكيين كما شغل أبوه أيضا منصب قاضى قرطبة . درمن ابن رشد فى قرطبة الفقه ، والطب ،

وعلم الطبيعة ، والرياضيات ، والفلسفة بالطبع : ويذهب البعض الى انه اخذ عن ابن باجة في الفلسفة وان رفض البعض الآخر هذا الرأي تماما . وابن طفيل هو الذي قدمه للخليفة الموحد ابي يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن الذي كان مستتيرا محبا للعلم والفلسفة . ويروي عن ابن رشد انه قال : « استذعاني ابو بكر بن طفيل يوما فقال لي سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب ماخذها على الناس فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل واني لأرجو أن نفى به لما أعلمه من جودة ذمك » . قال ابو الوليد فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس » (١) . ويوحى هذا النص بأن ابن رشد قد بدأ على اثر هذه المقابلة التي تمت في عام ١١٦٩ ( أو قبل ذلك بعام ) عمله العظيم الذي خلده في تاريخ الفلسفة ، ونعني به تلخيص وشرح أو تفسير أرسطو . الا أن هناك من يؤكد أن ابن رشد قد شرع في تلخيص مؤلفات أرسطو قبل ذلك التاريخ بزمان طويل ، وعلى وجه التحديد في الخمسينات من القرن الثاني عشر الميلادي (٢) .

تولى ابن رشد على اثر هذه المقابلة الهامة ، منصب القضاء في مدينة أشبيلية ، ثم عاد بعد قليل الى قرطبة عام ١١٧١ م ( أو ٥٦٧ هـ ) ليتولى منصب قاضي القضاء فيها . وعين بعد ذلك بعدة سنوات أي في عام ١١٨٢ ( ٥٧٨ هـ ) طبيبا خاصا للخليفة بالباط المراكشي . وتأتى نكبة ابن رشد أو نكبة الفلسفة في المغرب العربي عام ٥٩٥ هـ ( أو ١١٩٦/١١٩٧ م ) لتنتهى حياة هذا الفيلسوف الفكرية بل ولتقضى على الفلسفة ذاتها في تلك البلاد . نفى السلطان أبو يوسف يعقوب

---

(١) محيي الدين المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب - الطبعة الأولى ، مكتبة محمود توفيق ، ١٩١٤ ، ص ١٧٣ .

(٢) Hourani (G) : The life and thought of Ibn Rushd, (٢) a series of four lectures delivered on February 15 and 28, March 4 and 11. 1957. School of Oriental Studies. The American University at Cairo, The 1st lecture p. 7.

المنصور ابن رشد فى اليسانة. وهى على مقربة من قرطبة بعد أن أمر  
ياحراق كتبه وكل كتب الفلسفة ويعهد أن حظر الاشيتغال بالفلسفة  
وبالعلوم عامة (٢) .

ويقدم لنا المؤرخون العديد من الأسباب لهذه المحنة ، فيذهب  
البعض الى أن « الشارح » تحدث بما لا يليق ومقام الملوك فى أحد  
الموضوعات فى شرحه لكتاب الحيوان ، بينما يؤكد البعض أن سببها  
هو أن ابن رشد تحدث عن كوكب الزهرة بما جرى العرف عليه عند اليونان  
اذ اعتبرها من الآلهة (٤) . ويذهب الأنصارى الى أن أسباب هذه  
الغضبة هى أن ابن رشد كان صديقاً لأبى يحيى والى قرطبة وأخى  
المنصور ( مما أغضب المنصور لخلاف بينه وبين أخيه ) ، وأن البعض  
كشفوا عن أصله اليهودى وكان المنصور يكره اليهود ويتبذهم ، وأنه  
كان يتشكك فى بعض ما جاء فى القرآن (٥) . ويبدو لنا أن كل هذه  
الأسباب كانت هى الأسباب الظاهرة أما السبب الحقيقى الكامن وراء  
كل تلك الأسباب فهو هجوم ابن رشد الشديد على علماء الكلام ، مما  
دفعهم الى الانتقام منه ، ومكنهم من هذا سيطرتهم على الحياة الفكرية  
فى ذلك الحين بل وخوف السلطان نفسه منهم لما لهم من نفوذ وتأثير  
على الجماهير . لم تطل حياة ابن رشد بعد تلك المحنة رغم أن السلطان  
أعاده الى مراكز ثانية بعد أن عفى عنه ، فتوفى فى ٩ صفر ٥٩٥ هـ (٦)  
( أو ١١٩٨ هـ ) ودفن بقرطبة .

---

(٣) د . ماجد فخري : ابن رشد فى « دائرة معارف البستاني » .

المجلد الثالث ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٩٣ .

(٤) المراكشي : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، ص ١٧٤-١٧٥ .

(٥) الأنصارى : ص ٤٣٩ - ٤٤٣ ، ٤٤٤ فى :

Renan : Averroès et l'averroïsme.

(٦) نفس المرجع السابق ، ص ٤٣٧ .

(ب) مؤلفاته :

تنوعت مؤلفات ابن رشد فمنها المؤلفات الفلسفية الخاصة ومنها ما هو تلخيص أو شرح لمؤلفات أرسطو وهو ما نطلق عليه نحن موسوعته الفلسفية، ومنها المصنفات الطبية ، ومنها المؤلفات الفقهية والأدبية واللغوية . أما مصنفاته الفلسفية الخاصة التي تعبر عن موقفه الفلسفي الشخصي فهي « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » و « تهافت التهافت » و « ضمنية لمسألة العلم القديم » و « مقالة هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم » . وسنتناول فحواها وأغراضها بالتفصيل كلما استدعى الأمر ذلك .

أما مؤلفاته الأرسطية فهي شروح كبرى أو تفسير وشروح وسطى ، وملخصات أو جوامع . أما الشروح الكبرى فهي نمط التفسير الذي ابتكره ابن رشد وأخذته عنه أوروبا اللاتينية كما سنرى ، وقد وضعها ابن رشد فيما يذهب البعض في العشرين سنة الأخيرة من حياته ومنها على سبيل المثال « تفسير ما بعد الطبيعة » (٧) . ويتناول ابن رشد في التفسير أو الشرح الكبير كل فقرة من فقرات أرسطو على حدة ليفسرهما جزءا بعد جزء . أما في الشرح الأوسط فهو لا يذكر إلا بداية الفقرة الأرسطية ثم يفسرها خالطا بين تفسيره هو وبين كلام أرسطو . وقد وضع ابن رشد هذا النمط من الشروح ، فيما يرى د. ج. راني الذي اهتم اهتماما خاصا بالتأريخ لمؤلفات ابن رشد ، في السبعينات والثمانينات من القرن الثاني عشر الميلادي . أما في الملخصات أو الجوامع ، ولم يبق من معظمها إلا ترجماتها اللاتينية ، فهو يتكلم باسمه ، أي أنه قد يضيف إلى رأى أرسطو أو يحذف منه مما يتيح له حرية كبيرة في المعالجة . وتمثل هذه الملخصات في رأينا ، ومنها « تلخيص كتاب النفس » و « تلخيص ما بعد الطبيعة » ، رؤية ابن رشد لفلسفة أرسطو . وقد ألف ابن رشد معظم هذه الملخصات في الخمسينات والستينات من القرن الثاني عشر (٨) .

Hourany : The life and thought of Ibn Rushd, 1st (٧) lecture p. 8 ; Renan : Averroès et l'averroïsme p. 60 — 61.

Hourany. Ibid p. 7 — 8.

(٨)



ألف ابن رشد عددا هائلا من التصنيفات يفوق عددها المائة ، وقد عني الكثيرون بحصرها وتصنيفها بدقة مما يغنينا عن القيام بنفس العمل (٩) ، مكثفين بما سنذكره من تحليل لبعضها كلما استدعى الأمر ذلك أثناء معالجتنا للقضايا الفلسفية المختلفة التي يعنى بها هذا البحث .

ويفرض علينا المنطق أن يكون ألبرت الكبير هو أول من نتناولهم بالدراسة ضمن الفلاسفة الرشديين لأنه أول من تأثر بالشارح في الفلسفة المسيحية ، على أن تتبعه بتلميذه العظيم القديس توماس الأكويني فيلسوف المسيحية الأعظم ، ولنعرض بعد هذا لسيجر دي برابانت خصمهما النود والذي عاصرها ، ولنتناول أخيرا الفيلسوفين اليهوديين : موسى بن ميمون الذي عاصر ابن رشد ويقال انه تتلمذ عليه . إذ أنه من مواليد قرطبة مثل ابن رشد ، واسحاق البلاغ أخلص تلاميذ ابن رشد في رأينا والذي عاش في أسبانيا المسيحية في نهاية القرن الثالث عشر .

#### ثانيا : حياة ومؤلفات ألبرت الكبير : Albert le Grand

(١) بالرغم من كل ما كتب عن ألبرت الكبير ( ونفضل لقب الكبير على لقب الأكبر الذي يستخدمه المرحوم يوسف كرم ، لأنه الترجمة الدقيقة لكلمة magnus في اللاتينية وهي الكلمة التي كانت تستخدم للدلالة على فيلسوفنا ) وبالرغم من أن أعماله قد نشرت كاملة ، فإن تاريخ حياته وبالذات تاريخ تأليف أعماله مازال يحتاج لمزيد من الدراسة ولمزيد من الاستكمال .

---

(٩) يمكن الرجوع لما جاء عند الأب د . جورج شحاته قنواي : مؤلفات ابن رشد - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - إدارة الثقافة - مهرجان ابن رشد ١٩٧٨ - ص ٩٣ الى ٢٥٨ وص ٣٧٧ الى ٣٨٥ - وإلى ما جاء عند د . عاطف العراقي في « النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد » - دار المعارف - مصر ١٩٦٨ ، ص ٣٢٨ الى ٣٣٢ وإلى ما ذكره Wolfson في :

“Revised Plan for the Publication of a Corpus  
commentariorum Averrois” in Aristotelem Speculum 1963.



ولد ألبرت دي لافنجن Albert de Lavingen والذي يطلق عليه أحيانا اسم ألبرت دي كولونيا Albert de Cologne في باقاريا في ١٢٠٦ ( أو في بداية ١٢٠٧ كما يزعم فان ستينبرجن ) . وهو ابن الكونت دي بولستيد De Bollsdædt ، وقد درس في يولونيا وفي بادو وأن لم تطل مدة هذه الدراسة التي بدأها وهو في سن السادسة عشرة من عمره في عام ١٢٢٢ . وفي بادو انضم لطائفة الدومنيكان عام ١٢٢٣ . ودرس اللاهوت من عام ١٢٢٨ الى عام ١٢٤٠ في العديد من أديرة المانيا . ثم ذهب الى باريس ، منارة فكر أوروبا المسيحية ، عام ١٢٤٠ ليتابع بها دراسة اللاهوت في جامعتها . واختتم تلك الدراسة عام ١٢٤٢ فأصبح عضواً في هيئة التدريس بكلية اللاهوت في نفس العام واستمر في منصبه في الفترة بين عام ١٢٤٢ وعام ١٢٤٨ (١٠) . وكان يعتمد في تدريسه على كتب أرسطو التي كانت ماتزال محرمة رسمياً كما سنرى ذلك في الفصل التالي من هذا الباب ، فكان اقدامه على الاعتماد عليها في تدريسه عملاً شجاعاً حقاً اكسبه نجاحاً عظيماً وشهرة كبيرة (١١) .

ولقد عاد الى كولونيا بعد ذلك عام ١٢٤٨ ليؤسس بها مركزاً دراسياً عاماً للدومنيكان Studium generale . وقد استغرق في هذه المهمة من عام ١٢٤٨ الى عام ١٢٥٤ ، ودرس في كولونيا فيما بين ١٢٥٧ و ١٢٦٠ . أما الثمانية عشر عاماً الأخيرة من حياته ، فقد كانت حافلة بالتدريس ، وبالرحلات ، وبالمهام الدبلوماسية ، وبالأبحاث العلمية وبالتأليف ، وفيها شغل لمدة عامين منصب أسقف Ratisbone فيما بين ١٢٦٠ و ١٢٦٢ . وفي عام ١٢٧٧ وهو العام الذي صدر فيه التحريم الشهير ضد بعض القضايا الفلسفية الأرسطية والرشدية ، ذهب ألبرت الى باريس ليدافع عن تلميذه العظيم توماس الأكويني وقد

---

(١٠) Van Steenberghen (F), : La philosophie au XIII siècle. Louvain-Paris. 1966 p. 159 — 160 ; et Duhem (P) : Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tome V Paris 1917 p. 412.

(١١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ١٦١ .

أدرجت أفكاره ضمن القضايا المحرمة في هذا العام ، ( وكان توماس قد توفي قبل أستاذه ) ، ضارباً بذلك المثل لما ينبغي أن تكون عليه الأستاذية من حب وإخلاص ومن دفاع عن فكر التلاميذ ! وقد توفي البرت في كولونيا في ١٥ نوفمبر ١٢٨٠ (١٢) .

#### (ب) مؤلفاته :

قدم لنا البرت الكبير مؤلفات عديدة ومتنوعة وقد طبعت في ٣٨ جزءاً في طبعة باريس (١٣) . وتشتمل مؤلفاته على شروحه على أعمال أرسطو ، وعلى شروحه لبعض الكتب المنسوبة خطأ إلى أرسطو مثل « في النباتات » و « كتاب العلل » ، وعلى مؤلفات خاصة ، وعلى شروح على أعمال ديونيسيوس وأخيراً على كتبه اللاهوتية .

أما مؤلفاته الفلسفية التي تتناول بالشرح كتب أرسطو فهي شرحه على الأورجانون ، وشرحه على كتب أرسطو الطبيعية مثل « السماع الطبيعي » و « السماء والعالم » و « في المكان الطبيعي » و « في الكون والفساد » و « في الآثار العلوية » و « في المعادن » و « في النفس » و « في الحس والمحسوس » و « في الذاكرة والتذكر » و « في النوم واليقظة » و « في الشباب والشيخوخة » و « في محركات الحيوانات » و « في الحياة والموت » و « في النبات » - وقد استبدل نباتات المانيا بالنباتات التي لم يكن يعرفها - كما أضاف لهذا الكتاب ثلاث مقالات و « في الحيوانات » - وقد ضاعف البرت حجمه بأن وصف فيه عدداً كبيراً من حيوان البلدان الشمالية لم يذكرها أرسطو ، وصحح فيه بعض أقوال أرسطو - و « في طبيعة وأصل النفس » . وبعد أن انتهى البرت من شرح موسوعة أرسطو الطبيعية انتقل إلى شرح ميتافيزيقاه . كما أنه شرح كتابي أرسطو في الأخلاق والسياسة في كتاب واحد وأطلق عليه اسم « الفلسفة الخلقية » philosophia moralis

---

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle (١٢)  
p. 159 — 160 — 172.

Albertus Magnus Opera Omnis — Borguet — (٢٢)  
Paris 1890 — 1899.

كما شرح « الأخلاق النيقوماخية » . ويمكن إضافة شروحه على كتب بويسيوس المنطقية ( فى القسمة ، فى الأقسية ) الى هذه الشروح الأرسطية على اعتبار أن ما كتبه بويسيوس يكمل أوجانون أرسطو أو يشرحه .

أما مؤلفاته الفلسفية الخاصة فهي « فى وحدة العقل ردا على ابن رشد »

وقد كتبه عام ١٢٥٦ بناء على طلب البابا - وسنتعرض له بالتفصيل لأهميته فى أثناء دراستنا - ، و « كتاب فى العلل والفيض الكونى من العلة الأولى » :

"Liber de Causis et processibus universitatis a causa prima"

الذى يستعرض فيه بطريقة منهجية كل ما جاء فى "الفلسفة العربية واليهودية عن نظرية فيض الكائنات كما جاءت فى كتاب العلل ويعتبره دوشم من أكثر كتبه أهمية وقد كتبه بعد ١٢٥٦ .

أما كتبه اللاهوتية والدينية فهي « كتاب فى الطبيعة الخيرة Tractatus de nature boni ( فيما بين ٢٣٦ و ١٢٢٧ ) و « خلاصة فى المخلوقات » Summa de creaturis ( فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٤٣ ) وهو فى خمسة أجزاء ، وشرحه على كتاب الأحكام لبيير لوميسار Le commentaire sur les sentences وشروحا على كتب العهدين القديم والجديد ( فيما بين ١٢٤٤ و ١٢٤٧ ) و « الخلاصة اللاهوتية » Summa theologiae التى لم يستكملها ( فيما بين ١٢٧٠ و ١٢٨٠ ) و « عرض لعلم الفلك » Speculum astronomiae ( سنة ١٩٧١ ) ( ١٤ ) .

---

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle (١٤)  
p. 272 — 273.

Duhem : Le système du monde, tome V, p. 416 à 422.

ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ،  
ص ١٦٢ .

ثالثا : حياة ومؤلفات توماس الأكويني ST Thomas d'Aquin :

(١) يكاد جميع المؤرخين لحياة فيلسوف ولاهوتي المسيحية الأعظم يجمعون على أنه ولد في بداية ١٢٢٥ في روكاسيكا Rocca Secca في جنوب إيطاليا بالقرب من مدينة نابولي ، وهو ينتمي لعائلة نبيلة . وقد تلقى تعليمه الأولي في ديرمونت كاسين Mont Cassin وفيما بين ١٢٣٩ و ١٢٤٣ درس في كلية الآداب بجامعة نابولي ، وكان أستاذه في هذه الجامعة رشدي النزعة . وفي أبريل ١٢٤٤ انضم لطائفة الدومينكان وهو ما عارضه اخوته بشدة حتى أنهم حبسوه لعدة شهور في برج قصر الأسرة ! ولكنه استطاع أن يهرب ، ولا نعرف بالضبط متى بدأ دراساته اللاهوتية في هذه الطائفة ، وإن كنا نعرف أنه قد أصبح بعد ذلك فيما بين ١٢٤٨ و ١٢٥٢ تلميذا لألبرت الكبير في كولونيا . وفي عام ١٢٥٢ وصل الى باريس حيث استكمل دراسته اللاهوتية ثم بدأ يدرس في جامعتها . وشغلت مهنة التدريس الاثنى عشر عاما الأخيرة من حياته ، أي من ١٢٥٢ الى ١٢٧٤ .

وتنقسم مرحلة التدريس عنده الى أربع فترات أولها : فترة تدريسه الأولى بجامعة باريس فيما بين ١٢٥٢ و ١٢٥٩ . ويمكن اعتبارها فترة أعداد وتكوين فكري واستعداد للمهام العظيمة التي سيقوم بها فيما بعد . وقد شغل في هذه الفترة أحد الكرسيين المخصصين لأساتذة الدومينكان في كلية اللاهوت . وأهم مؤلفات هذه الفترة كتابه الفلسفي « في الوجود والماهية » De ente et essentia وقد ألفه حوالي عام ١٢٥٦ .

أما الفترة الثانية من هذه المرحلة فهي تلك التي قام فيها بالتدريس في إيطاليا فيما بين ١٢٥٩ و ١٢٦٨ . وقد اتصل في هذه الفترة بالبابا أوربان الرابع Urbain IV ، وبخليفته كليمانت الرابع Clément IV . وقد امتازت هذه المرحلة من حياته بغزارة الانتاج الفكري ، فقد استكمل فيها كتابه « الخلاصة ضد الوثنيين » Summa contra Gentiles كما كتب أول جزء أو أول كتاب من « الخلاصة اللاهوتية » Summa theologiae . كما شرح بعض مؤلفات أرسطو وعلى رأسها الميتافيزيقا . وفي هذه الفترة اتصل بالترجم الشهير الذي سيعتمد عليه

لترجمة أعمال أرسطو مباشرة عن اليونانية ليستغنى بذلك عن الترجمات عن العربية ، ونقصد به جيوم دي مورينك Guillaume de Moerbeke وقد تعرف عليه في بلاط البابا كليمانت الرابع .

أما المرحلة الثالثة من عمله التدريسي فهي فترة تدريسه الثانية بباريس فيما بين ١٢٦٩ و ١٢٧٢ . وقد دافع في هذه الفترة عن مذهبه ضد هجمات الأرسطية الهرطقية ، التي كان يتزعم حركتها سيجردى برابانت في كلية الآداب بجامعة باريس . وهذه الفترة هامة جدا لدراسي التيار الرشدي في باريس ، وقد واصل فيها شروحه الأرسطية فشرح التنس واستكمل الميتافيزيقا والطبيعيات ، كما شرح السماء ، والكون ، والسياسة ، وألف الجزء الثالث من الخلاصة اللاهوتية .

وقضى المرحلة الرابعة والأخيرة من حياته ، تلك المرحلة التي تمتد فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٤ في إيطاليا ، وقد أنشأ هذه الفترة مركزا دراسيا عاما لطائفة الدومينكان في قلب جامعة نابلي فواصل التدريس حتى آخر عام ١٢٧٢ . واستدعاه البابا جريجوار العاشر Grégoire X الى مدينة ليون ليشترك في أحد المؤتمرات . وقد بدأ بالفعل هذه الرحلة ولكنه لم يستكملها اذ مرض وتوفي في ٧ مارس ١٢٧٤ وله من العمر تسعة وأربعون عاما ودفن في فوسانوفنا Fossanova بين نابلي وروما (١٥) .

#### (ب) مؤلفاته :

تنقسم مؤلفاته الى مؤلفات فلسفية ومؤلفات لاهوتية وأخرى تفسر الكتاب المقدس .

أما مؤلفاته الفلسفية فمعظمها شروح على الجزء الأساسي من أعمال أرسطو بالاضافة الى شرح كتاب العلل . وقد رأى نوماس أن شروح البرت لا يمكن أن تكون بديلة لشروح ابن رشد لأنها شروح لا تلتزم بحرفية النص ، ومن جهة أخرى كانت شروح ابن رشد تمثل خطرا على الفكر



المسيحي ولذا رأى أن الحل الوحيد هو أن يضع شروحا جديدة لأرسطو على نهج شروح ابن رشد ، وإن امتازت عنها ( وهذا رأيه بالطبع ) بالموضوح والدقة والعمق . ولقد اجتهد لتحقيق هذا الهدف في الحصول على ترجمات عن اليونانية مباشرة ، وكان أعظم معاون له في هذا هو جيوم دي موربيك الذي سبق لنا الإشارة إليه . وهذه الشروح هي : شرح الميتافيزيقا ( فيما بين ١٢٦٦ و ١٢٧٢ ) ، شرح الطبيعة ( فيما بين ١٢٦٩ و ١٢٧١ ) ، شرح السماء ( فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٣ ) ، شرح الكون ( فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٣ أيضا ) ، شرح الآثار العلوية ( في نفس الفترة ) ، شرح الأخلاق النيقوماقية ، شرح العبارة ، شرح التحليلات الثانية ، شرح النفس ، شرح الحس والمحسوس ، الذاكرة والتذكر ، وشرح السياسة ( وكل هذه الشروح فيما بين ١٢٦٩ و ١٢٧١ ) . وكان توماس في شروحه يلائم دائما بين أرسطو وبين الدين المسيحي محاولا عدم المساس بالمبادئ الأرسطية الأساسية ولذا كان يناقش مختلف التأويلات فكانت النتيجة أنه « نصر » أرسطو ليقدمه الى المسيحيين مسيحيا أو أقرب ما يكون الى المسيحي (١٦) وإلى جانب هذه الشروح الأرسطية هناك مؤلفات فلسفية خاصة . وربما يكون على رأس هذه المؤلفات كتاب له أهمية خاصة بالنسبة لدراستنا ألا وهو « في وحدة العقل . ردا على الرشديين » De unitate intellectus contra averroistas والكتاب كما هو واضح من العنوان يهاجم نظرية وحدة العقل كما جاءت عند الرشديين .

أما كتابا « في الوجود والماهية » و « في مبادئ الطبيعة » . De principis naturae فقد وضعهما عام ١٢٥٦ وتلاههما « في المبادئ الأساسية » De regime principum عام ١٢٦٦ ، ثم « في قدم العالم » De aeternitate mundi عام ١٢٧٠ ( وإن كان ستينبرجن في كتابه « الفلسفة في القرن الثالث عشر » يعتبر أنه قد انتهى من كتابته عام

(١٢٧١) ، ثم تلى ذلك « في العوامل الخفية للطبيعة » De occultes operibus naturae و « في الضلالات » De fallacis فيما بين ١٢٦٩

Ibid p. 340.

(١٦)  
ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، ص ١٧٠ - ١٧١ .

و١٢٧٢ ، ثم « فى الجواهر المفارقة » De substantiis separatis  
فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٣ ، وأخيرا .  
« فى امتزاج العناصر » "De mixtione elementorum"  
و "De Motu cordis" اللذان انتهى منهما عام ١٢٧٣ (١٧) .

أما مؤلفاته اللاهوتية فعلى رأسها تحفته الخالدة « الخلاصة  
اللاهوتية Summa theologiae » ، وإن كنا نعتبر « الخلاصة »  
فى الحقيقة موسوعة الفلسفية فما من مسألة فلسفية أو لاهوتية إلا  
ونجده يعالجها فى كتابه الضخم هذا الذى بدأه عام ١٢٦٦ ، ومات قبل  
أن يستكملة فقام بهذه المهمة Reginald De Piperno وقد قصد  
بهذا الكتاب تثقيف المبتدئين فلخص فيه كل مؤلفاته السابقة .  
وينقسم هذا العمل الضخم الى ثلاثة كتب يتناول الكتاب الأول موضوع  
« الله الواحد » ، ويعالج الكتاب الثانى الأخلاق ، أما القسم الثالث  
فيتناول العقائد . ولا نغنى معالجته لله فى الكتاب الأول أنه يعالج  
هذا الموضوع فى حد ذاته مستقلا عن خلقه ، بل يتناول أيضا خلق الله  
لعالم الملائكة وللعالم المادى وللانسان المتأخم للعالمين ، وحفظه  
وتدبيره لهذه العوالم الثلاثة : عالم الانسان وعالم المادة وعالم  
الأرواح (١٨) .

وهناك كتاب آخر من مؤلفات توماس اللاهوتية نعتبره مؤلفا فلسفيا  
إلا وهو « الخلاصة ضد الوثنيين » Summa contra gentiles  
ونفضل ترجمة كلمة gentiles بوثنيين لأن المؤلف نفسه كان يقصد  
دحض ضلالات وأباطيل كل المفكرين السابقين والمعاصرين من غير المسيحيين  
ولم يكن يقصد فى رأينا المعاصرين فقط . وسنناقش فيما بعد هدف  
القديس توماس من وضع هذا الكتاب ولكتنا نحب أن نشير الى أن  
تسمية هذا الكتاب بالخلاصة أو بالمجموعة الفلسفية كمل يفعل البعض  
ومنهم المرحوم الأستاذ يوسف كرم يعد خطأ ، كما أن تسميته « بالرد على

---

Thomas Aquinalis : Opuscula philosophica (Cura (١٧)  
et studio : P. Fr. Raymundii Mn Spiozzin O.P. — Marietti.  
1954 p. XXI et XXIV.

Van Steenberghen : La philosophie au XIII (١٨)  
siècle p. 312 — 313.

والأب بولس سعد : الوجود والماهية ، ص ٩ .

الأمم » فيه الكثير من التصرف في أصل العنوان . وقد انتهى من تأليف هذا الكتاب عام ١٢٦٤ . والكتاب ينقسم الى أربع مقالات : الأولى في الله ووجوده وصفاته ، والثانية في الخلق وفي قدم العالم وفي الجواهر العقلية وفي الانسان ، والثالثة في غاية الأشياء ، وفي غاية الانسان وسعادته ، وفي العناية الالهية ، وفي المعجزة والخوارق ، وفي الشريعة الالهية ، أما الرابعة ففي العقائد المسيحية .

أما ثالث كتبه اللاهوتية فهو « مختصر اللاهوت » وكما هو واضح من عنوان الكتاب عبرة عن عرض مختصر للعلم المقدس . وما يزال الخلاف دائرا حول تاريخ تأليفه ، فبينما يقول البعض انه عام ١٢٦٥ يؤكد البعض الآخر انه عام ١٢٧٠ . وهناك أيضا « كتاب في الأحكام » *Scriptum super sententiis* وهو شرح ضخم للأحكام وقد انتهى منه في عام ١٢٥٦ . ويمكن أن نضيف الى هذه المجموعة من الكتب اللاهوتية شرحه لكتاب « الأسماء الالهية لديونيسيوس *De divinis nominibus* » ( والكتاب أفلاطوني النزعة ولذا فقد تناول توماس مالا يتفق منه مع الأرسطية ) ، وشرحه لكتب بويسيوس (١٩) .

وبالإضافة الى كل هذا الرصيد الضخم ترك لنا مجموعة هائلة من مناقشاته أو معاركه الفكرية في مختلف المعاهد الدراسية التي شارك فيها ، كما ترك لنا تفسيراته لأسفار الكتاب المقدس .

#### رابعاً : حياة ومؤلفات سيجردى برايبانت Siger de Brabant

(١) لا نعرف على وجه الدقة مكان وتاريخ ميلاد سيجر ، كما نكاد لا نعرف شيئاً عن السنوات الأولى من حياته ، غير أنه بالرغم من كل هذا الغموض يمكن استنتاج مكان ميلاده من اسمه ، فلابد أنه ولد في مقاطعة برايبانت وعاصمتها لوفان . وبينما يرى العلامة موندوتيه

---

(١٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle p. 311 à 313.

ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، ص ١٧٠

- أول من كتب عن سيجر وأول من نشر كتيبه التي كانت ماتزال فى شكل مخطوطات مهمة - أنه ولد فى عام ١٢٣٥ ، يرى فان ستينبرجن - الذى استكمل نشر أعمال سيجر التى لم يكن موندنيه قد نشرها - أنه ولد فى عام ١٢٤٠ . وقد درس سيجر فى باريس فى كلية الآداب ، وظهر اسمه لأول مرة على مسرح الأحداث فى منشور ٢٧ أغسطس ١٢٦٦ الذى أصدره مندوب البابا ليضع حدا لاضطرابات كلية الآداب بجامعة باريس . ومنذ أن بدأ التدريس وهو يبرز أرسطية جريئة خالصة لا تبالى كثيرا باللاهوت ولا بالارثوذكسية المسيحية . وأكبر دليل على خطورة تلك الأرسطية الهرطقية ان القديس توماس وضع كتابه « فى وحدة العقل » خصيصا لمهاجمته ، فقد رأى فيه زعيما لاتجاه فلسفى يمثل خطرا على العقيدة . وبالرغم من أن تجريم ١٠ ديسمبر ١٢٧٠ الذى أصدره أسقف باريس اتين تومبيه Etienne Tempier - والذى سنتناوله بالتفصيل فيما بعد - شمل ضمن ما شمل القضايا التى كان سيجر يدرسها فاننا نراه فى ديسمبر ١٢٧١ يعاود الاحتكاك بالفريق المضاد فى كلية الآداب وهو الفريق المتمسك بالعقيدة . ولم يتوقف هذا الصدام أو الصراع الفكرى الا فى مايو ١٢٧٥ تحت تهديد بعقوبات مشددة .

ولقد بدأت معركة سيجر الحقيقية مع السلطات الدينية منذ أن أصبح Pierre d'Espagne - الذى كان يدرس المنطق فى جامعة باريس قبل ذلك - هو البابا فى سبتمبر ١٢٧٦ متخذا اسم يوحنا الحادى والعشرين Jean XXI ، وقد استدعى سيجر وآخرون للتحقيق معهم فى ٢٢ نوفمبر عام ١٢٧٦ الا أن فيلسوفنا لم يستجوب لتغيبه خارج فرنسا فى ذلك التاريخ .

وكان تحريم ٧ مارس ١٢٧٧ بمثابة الضربة القاضية بالنسبة لسيجر ولجماعته إذ وضع هذا التحريم ، فيما يبدو ، نهاية لعمله كأستاذ بالجامعة . وكان سيجر - وقد شعر بتزايد ضغط السلطات الدينية - قد ترك باريس قبل ذلك بعدة شهور متفاديا الموقف . ويبدو مؤكدا أنه قد حكم على سيجر بالهرطقة واحتجز فى دير فى مدينة أورفيتو Orvietto . حيث قتله كاتبه فى نوفمبر ١٢٨٤ طعنا بسكين بعد أن جن ! . وهكذا فقد سيجر الفيلسوف الجريء والرشدى الأول بين



المسيحيين حياته بطريقة قاسية وإن كانت تعبر عن جو الحياة الفكرية في ذلك الحين (٢٠) .

### (ب) مؤلفاته :

تنقسم مؤلفات سيجر الى شروح على كتب أرسطو ، والى مؤلفات خاصة متنوعة . وقد كتب سيجر كل مؤلفاته أثناء فترة تدريسه أى فيما بين ١٢٦٦ و ١٢٧٦ .

أما شروحه على مؤلفات أرسطو فهي « مسائل فى الميتافيزيقا » Quaestiones in Metaphysicam . وفى شروح على الجزء الثانى من الكتاب السابع من الميتافيزيقا . وقد انتهى منها سيجر فى ١٢٧٦ . و « مسائل فى الطبيعة » Quaestiones in Physicam . وهى عبارة عن اثنتى عشر مسألة فى الطبيعة الأرسطية وقد انتهى منها سيجر فى نفس فترة انتهائه من شرحه على الميتافيزيقا . وله أيضا « مختصر فى الكون والفساد » Compendium de generation et corruptione ، و « مسائل فى الكتاب الثالث من كتاب النفس » Quaestiones in tertium de anima . وهو عبارة عن سبع عشرة مسألة عن النفس العاقلة وقد انتهى منه قبل ١٢٧٠ . ويبدو أن له شرحا آخر على كتاب النفس وشرح لكتب أرسطو الطبيعية ( الطبيعيات الصغرى ) ولسياسته وإن كانت كلها مفقودة حتى الآن (٢١) .

أما كتبه أو رسائله الفلسفية الخاصة فأهمها فى المنطق « المستحيلات » Impossibilia . وقد كتبها فيما بين ١٢٧١ و ١٢٧٢ ، وأهمها فى

---

Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroïsme (٢٠)  
latin au XIII siècle, 1ère partie, étude critique, 2ème édition.  
Louvin 1911 — p. 64 à 74.

et : Van Staenberghen : La philosophie au XIII  
siècle p. 373 à 378.

Van Steenberghen : La philosophie au XIII (٢١)  
siècle p. 378.



الميتافيزيقا « مسألة الضرورة والامكان » "Quaestio de necessitate  
et contingentia causerum" ، وأهمها في الطبيعة « مسائل  
طبيعية » المعروفة « بمسائل باريس » Questiones naturales de  
Paris ، و « مسائل طبيعية » المعروفة بمسائل لشبونة وكلاهما  
قد كتبت فيما بين ١٢٧٣ و ١٢٧٥ ، و « مسألة قدم العالم »  
"Questio de aeternitate mundi" وفيها يؤيد قدم  
الأجناس وقد كتبت فيما بين ١٢٧١ و ١٢٧٢ .

ومؤلفاته الفلسفية في النفس هي « رسالة في النفس العاقلة »  
Tractatus de anima intellectiva ويبحث فيها سيجر  
في المسائل التي تثير النقاش فيما يتعلق بالعقل الانساني . ويحدثنا  
أغسطين نيفو Augustin Nifo عن كتاب « في العقل » ويبدو أن  
سيجر قد بعث به الى القديس توماس ردا على كتاب « في وحدة العقل »  
الذي كتبه هذا الأخير . ويؤكد موندونيه ان هذا الكتاب المفقود والذي  
ألفه سيجر سنة ١٢٧٠ هو أهم كتبه النفسية (٢٢) أما « في النفس العاقلة »  
"De anima intellectiva" فقد كتبه عام ١٢٧٢ أو عام ١٢٧٣ .  
ولسيجر في الأخلاق كتابان أحدهما موجود وهو « مسائل خلقية »  
"Quaestiones morales" وقد كتبه سيجر فيما بين ١٢٧٣  
و ١٢٧٥ ، أما الكتاب الثاني الذي يخبرنا أغسطين نيفو به وإن كان  
مفقودا اليوم فهو « كتاب في السعادة » "Liber de felicitate" (٢٣)  
وسنتناول بالتفصيل فيما بعد من بين هذه المؤلفات مايفيد دراستنا .

#### خامسا - حياة ومؤلفات موسى بن ميمون :

(١) هو أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله موسى بن ميمون  
ويطلق عليه الغرب اختصارا Maïmonido وأحيانا يطلق عليه لقب

---

(٢٢) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 110.

(٢٣) Van Steenberghen : la philosophie au XIII siècle  
p. 379.

Rambam وهو اختصار للحروف الأولى من Rabbi أى المعلم أو الحاخام ، ومن Mosché أى موسى ، ومن Ben أى ابن ، ومن Maïmon أى ميمون . ويطلق عليه أحيانا اسم موسى المصرى . خاصة فى كتابات أوروبا المسيحية ، وكان توماس الأكوينى ممن يتمسكون بهذا الاسم Moses Aegyptiacus . ولد فى ٢٠ مارس ١١٣٥ فى قرطبة . وكان أبوه موسى ابن يوسف سليل أسرة عريقة من علماء الدين ترجع الى كاتب المشنا Mischna . يهوذا هاناسى بل الى الملك داوود نفسه ! . وكان والده عالما تلموديا كما كان رياضيا حاذقا وفلكيا . ولقد درس ابن ميمون فى طليطلة فى فترة الشباب الرياضيات والعلوم الطبيعية والعلوم الفلكية والطب والمنطق والأخلاق والميتافيزيقا (٢٤) .

وفى ١١٤٨ غزا الموحدون وهم معروفون بتعصبهم الدينى أسبانيا واستولوا على قرطبة . ولقد خيروا سكانها بين الدخول فى الاسلام أو الهجرة . أو الموت ! وعلى أثر ذلك هرب آلاف اليهود الى شمال أسبانيا التى كانت تحت سيطرة المسيحيين ، أما ميمون والد موسى فقد ترك قرطبة مع أولاده وتنقل لمدة ثمانى أو تسع سنوات بين مدن الأندلس ، ولكنه اضطر فى النهاية الى ترك أسبانيا والى الإقامة فى فاس فى عام ١١٦٠ . غير أن التعصب الدينى فى هذا البلد اضطره كما كان يفعل كل اليهود الآخرين ، الى ممارسة شعائر الدين فى تكتم شديد . الا ان هذه الأسرة اليهودية المتمسكة بدينها لم تستطع الاستمرار فى هذا الوضع فاضطرت عائلتها أن يهاجر ومعه أولاده فى أبريل ١١٦٥ الى فلسطين . ولكن فقر هذه البلاد وبؤسها اضطراه للعدول عن الإقامة فيها فاتجه مع أولاده الى مصر فى نفس العام حيث كان اليهود ينعمون بحرية كبيرة .

وفى مصر بدأت مرحلة الاستقرار لهذه الأسرة اليهودية ، فاستقرت الأسرة فى القسطنطينية بجوار القاهرة ، ولكن سرعان ما توفى الأب عام ١١٦٦ . وقد تولى داوود ، أصغر الأبناء ، رعاية هذه الأسرة والاتفاق عليها من التجارة ، بينما وأصل موسى بن ميمون دراساته وأبحاثه .

ولكن غرق هذا الأخ اضطره لممارسة الطب للانفاق على أسرته ،  
إلا أن هذا لم يحل دون مواصلة اهتماماته الفكرية فاستمر في شرح الكتب  
الدينية وهو العمل الذي كان قد بدأه في سن الثالثة والعشرين . وكان  
أول من شرح التلمود بمنهج علمي . فهو في شرحه للمشنا مثلاً يسيطر تماماً  
على الموضوع ويستبعد التفاصيل الغير هامة ، ويعبر عن فكره بتركيز  
شديد في أقل كلمات ممكنة . ولقد كان ابن ميمون أول من غير من  
شكل الايمان باليهودية ، إذ أصبح يرمى بالهرطقة كل من يرفض مبدأ  
عقائدي قرره هو ، مخالفًا بذلك روح اليهودية المتميزة بحرية الفكر (٢٥) .

ولقد أصبح موسى في عهد السلطان المستنير الناصر صلاح الدين  
الذي تولى الحكم في ١١٧١ أعظم مستشار في أمور العقيدة في الشرق بل  
في العالم كله ، فكانت ترسل اليه الأسئلة من جميع أنحاء العالم ليجيب  
عليها . وعظمت سلطة ابن ميمون على تجمعات اليهود في العالم أجمع ،  
ولكنها كانت أقوى ما تكون على يهود مصر . وفي ١١٧٥ أصبح حاخام  
القاهرة . ولم تمنعه هذه المهام الدينية الى جانب عمله الطبي من  
أن يواصل أبحاثه اللاهوتية حتى أن انتهى عام ١١٨٠ من عمله الضخم  
« تثنية التوراة » وهو ما يطلق عليه بالعبرية الـ "Mischné Torah"  
واستغرقت كتابته عشر سنوات (٢٦) .

ولقد أصبح نتيجة لمهارته وشهرته الطبية طبيباً في بلاط السلطان  
صلاح الدين . وفي عام ١١٨٧ وجهت الى موسى تهمة الارتداد عن الاسلام  
يعد اعتناقه في سبانيا ( في عهد الموحدين ) . وكاد أن يحكم عليه  
بالخروج على الدين . ولقد أنقذه حاميهِ وزير صلاح الدين ، ونقصد به  
الفاضل ، قائلاً ان العقيدة التي تفرض بالقوة ليست صحيحة والارتداد  
عنها ليس خروجاً عليها وبالتالي . ولقد عينه الفاضل بعد ذلك رئيساً  
لكل التجمعات اليهودية في مصر ، وقد أورث أولاده هذه الوظيفة  
الشرفية من بعده حتى القرن الرابع عشر . وكان نجاحه المتزايد سبباً في  
اثارة غيرة الحاقدين فاتهمه البعض بأنه ينكر البعث بالأجسام . وحشته

Ibid p. 8 à 16.

(٢٥)

Ibid p. 17 à 27.

(٢٦)

هذه التهمة فضلا عن الحاح تلاميذه ، على وضع كتابه « فى البعث  
Maamar Te hiyath ha Méthim عام ١١٩١ مدافعا فيه عن  
نفسه قائلا : انه لم يكتب من قبل كثيرا عن البعث لأنه ذو طابع متجاوز  
للنطاق الطبيعى مما يجعله موضوعا للايمان لا يفيد فيه التأمل الفلسفى،  
فالبرهنه على البعث مستحيلة . أما كتابه العظيم الذى اشتهر به ونقصد  
به دلالة الحائرين واسمه بالعبرية "Moréh Néboukhim" فقد انتهى  
منه عام ١١٩٠ .

وبعد حياة حافلة توفى عن سبعين عاما فى ١٣ ديسمبر ١٢٠٤ ،  
واستمر الحداد الرسمى عليه لمدة ثلاثة أيام لدى يهود الفسطاط بل لدى  
المسلمين أيضا ! وقد حملت جثته الى طبرية بفلسطين حيث دفن فى قبور  
عظماء اسرائيل (٢٧) .

#### (ب) مؤلفاته :

تنقسم مؤلفات ابن ميمون الى مؤلفات فلسفية ودينية وطبية . ونبدأ  
بالمؤلفات الفلسفية لأنها هى التى تعنينا فى هذه الدراسة . ولا تتعدى  
المجموعة الفلسفية عنده الكتابين وهما كتابا « الدلالة » و « فى البعث »  
الذى تحدثنا عنه من قبل . وبعد دراستنا لكتاب الدلالة تبين لنا انه  
فى أساسه كتاب لاهوتى مصطبغ بصبغة فلسفية ، فهو يعالج ضمن ما يعالج  
بعض الموضوعات الفلسفية معالجة اللاهوتى الذى درس الفلسفة جيدا .

وقد نقل صمويل بن تيون عام ١٢٠٤ هذا الكتاب الى العبرية وقد  
ترجم الى اللاتينية عدة مرات وطبع أيضا عدة مرات ، فهناك طبعة  
باريس عام ١٥٢٩ ، وطبعة بال عام ١٦٢٩ وطبعة برلين عام ١٨٧٥ (٢٨)

---

(٢٧) اسرائيل ولقنسون : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته - دار  
العلوم ، الطبعة الاولى ، ١٩٣٦ ، ص ٢٥ .

(٢٨) د . أحمد عيسى : تاريخ حياة موسى بن ميمون . باعتباره طبيبا  
- من الحفلة الرسمية لاهياء الذكرى المئوية الثامنة لمولد العلامة موسى  
ابن ميمون - جمعية المباحث التاريخية الاسرائيلية بمصر - مطبعة  
السرعة ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ص ٣٠ .



وقد ترجمه مونك الى الفرنسية ( وهى الترجمة التى اعتمدنا عليها ) ونشر مع الأصل العبرى وذلك من ١٨٥٦ الى ١٨٦٦ .

ولم يقصد موسى بمصنقة كما قد يبدو لأول وهلة جمهور المبتدئين فى الفلسفة ، بل كان يقصد أولئك الذين يحاولون التخلص من الأوهام الباقية من سن الطفولة بعد أن درسوا الفلسفة ، أى أنه يقصد لقاء أنوار الفلسفة والمنطق على الايمان ، أى التوفيق بين الدين والفلسفة وبالذات التوفيق بين عقيدة موسى وأرسطو طاليس . وانتهى من تأليفه عام ١١٩٠ وقد كتبه باللغة العربية ولكن بالحروف العبرية ، وكانت هذه الطريقة فى الكتابة منتشرة فى ذلك الوقت . والكتاب مكون من ثلاثة أجزاء يشتمل كل جزء على عدة فصول أو عدة موضوعات ويبحث الجزء الأول فى ماهية وكيفية ادراكه ، أما الجزء الثانى فيتناول مشاكل وجود الله ووحدانيته وروحانيته ، ورأى الفلاسفة فى الكون هل هو قديم أم محدث . كما يبحث أيضا فى هذا الجزء فى النبوة وماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين فى الملل المختلفة ، وعند أصحاب المدارس المختلفة من الفلاسفة . أما الجزء الثالث فيستكمل فيه البحث فى النبوة فيشرح رؤيا النبى حزقيال وكل ما ورد فيها من الاصطلاحات العويصة والمعانى الغامضة .

ومن مؤلفاته الفلسفية أيضا الرسالة التى كتبها فى البعث الجسماني، ومقاله فى صناعة المنطق وهى تتكون من أربعة عشر فصلا نقلها موسى ابن تيون الى العبرية ، ونشرت عليها شروح فى البندقية سنة ١٥٥٢ ، ثم طبعت أربع عشرة مرة ونقلها الى اللاتينية سبستيان مونستر وطبعث فى بال سنة ١٥٢٧ ونقلها نومان الى الألمانية (٢٩) واسم هذا الكتاب بالعبرية Millòth Higgayon

أما كتبه اللاهوتية فعلى رأسها « تثنية التوراة » أو « المشنا توراة » "Misché Torah" ، الذى استغرق تأليفه عشر سنوات . وقد

استلهم عمله هذا من التلمود ومن شروحه وهوامشه وهو يشتمل على أربعة عشر كتابا ويعد تقنيننا للتشريع وللدين اليهودي . فهو على حد تعبير « ليفي » مجهود رائع لتصنيف وترتيب ما يموج في « محيط التلمود » (٣٠) . وإذا كان منهج التلمود هو عرض الموضوع مع ذكر النقاش الذي يدور بصدد بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة ، دون ترجيح رأى على الآراء الأخرى في معظم الحالات ، فإن موسى كان يعتمد على زجاجة عقله وعلى التقاليد الموروثة ليحكم حكما فاصلا بأسلوب أقرب مايكون لأسلوب المشنا . ويمكن لأى حاخام أو عالم يهودى أن يستعين بمؤلف موسى بن ميمون لحل المشاكل الدينية والفقهية بدلا من الغوص فى متاهات التلمود . وكان ابن ميمون يلمح الى أنه يمكن الاستغناء عن التلمود ، والاعتماد على كتابه هذا الذى كتبه بلغة عبرية بسيطة يسهل فهمها (٣١) .

ونحب قبل أن نستعرض فى عرض كتب ابن ميمون التوقف قليلا عند تعبيرين يكثر استخدامهما فى أثناء الحديث عند أى عالم لاهوت يهودى وعلى رأسهم موسى بن ميمون ، ونقصد بهما المشنا والتلمود . أما المشنا فهى أكبر مصنف عبرى بعد مجموعة أسفار الكتاب المقدس ، وهو يتناول التشريع اليهودى ويستمد قواعده من التوراة اعتمادا على روايات السلف الصالح . وجامع المشنا هو يهوذا هناسى ( الذى سبق أن أشرنا اليه باعتباره جدا أكبر لأسرة ابن ميمون ) وكان زعيما للطوائف اليهودية بفلسطين فى النصف الثانى من القرن الثانى الميلادى . وأسلوب المشنا المجرد يؤدى أحيانا الى الغموض ، ولذلك فالمشنا لا تدرس الا بمعاونة التلمود الذى شرح غوامضها وفسر أسس وقوانينها وناقش مذاهب المدارس المختلفة التى وردت فيها .

أما ثانى كتب ابن ميمون اللاهوتية من حيث الأهمية فهو فى رأينا كتاب « السراج » الذى بدأه ابن ميمون وهو فى سن الثالثة والعشرين ليلتهى منه فى مصر عام ١١٦٨ . و « السراج » موضوع باللغة العربية ، وهو بمثابة تفسير مفصل لكتاب المشنا ، ويبحث واف عن تاريخ نشأة

Levy : Maimonide p. 10 à 19.

(٣٠)

Ibid p. 19 à 21.

(٣١)

وإسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون ، حياته ومؤلفاته ، ص ٤٧-٤٩

الرواية والاسناد عند اليهود . وقد جاء هذا الشرح مبسطا وصالحا للعمامة . وقد نقلت اغلب أجزائه الى العبرية بعسد حوالى قرن من وفاته (٣٢) .

وله أيضا رسالة عجيبة فى التحول القهرى من دين الى آخر ويطلق عليها بالعبرية "Igghérth ha-schemad" ويطلق عليها أحيانا أيضا اسم Maamar — Qiddousch — ha — shem بالعربية عندما اشتد الضغط الاسلامى على اليهود وخيروا بين ترك البلاد أو دخول الاسلام ، وفيما يحث اليهود على الهجرة الى حيث يمكنهم ممارسة شعائر دينهم بلا خوف بدلا من الموت فى بلاد يفرض أصحابها دينهم على الأهالى (٣٣) .

وله أيضا ضمن كتبه اللاهوتية رسالة فى حسابان مواعيد الأعياد اليهودية ، و « كتاب الفرائض » ، و « مقالة فى السعادة » ، ورسالة بعث بها الى الربانى يعقوب الفيومى عن الشدة التى يلاقيها اليهود فى بلاد اليمن وقد نقلت الى العبرية على يد صمويل بن تيبون ، وله مقالة فى التوحيد نقلها الى العبرية اسحاق ابن ناتان فى القرن الرابع عشر .

أما كتبه الطبية فهى عديدة ونالت اهتماما كبيرا على مر العصور وهى :

١ - مقالة فى تدبير الصحة وضعها للملك الأفضل بن الملك صلاح الدين ، ونقلها الى العبرية موسى بن صمويل بن طبون وقد نقلت الى اللاتينية ونشرت فى أوائل القرن السادس عشر عدة مرات فى أوروبا كما ترجمت الى الألمانية ونشرت فى البندقية فى ١٨٤٣ .

٢ - مقالة فى السموم والتحرز من الأدوية القتالة وتسمى أيضا بالمقالة القاضلية وهى فى السموم على اختلافها وقد نقلها الى العبرية موسى ابن تيبون ونقلت الى اللاتينية بعد ذلك بل وإلى الفرنسية فى القرن التاسع عشر .

---

(٣٢) اسرئيل ولفنسون : موسى بن ميمون ، ص ٤٣ - ٤٤ .  
Lévy : Maimonide p. 11 — 12 (٣٣)

- ٣ - مقالة في البواسير وعلاجها وقد ترجمت الى العبرية .
  - ٤ - كتاب في الجماع في ثلاثة أجزاء وقد ترجم الى العبرية .
  - ٥ - مقالة في الربو وقد ترجمت أيضا الى العبرية .
  - ٦ - فصول في علم الطب وهي تقليد لفصول أبقراط وقد ترجمت الى العبرية كما ترجمت الى اللاتينية في آخر القرن الخامس عشر .
  - ٧ - شرح على فصول أبقراط وقد نقلها موسى بن تيبون الى العبرية .
  - ٨ - مقالة في بيان الأعراض وقد نقلت فيما بعد الى العبرية ثم الى اللاتينية . وهي آخر ماكتبه ابن ميمون وهو مريض .
  - ٩ - كتاب في الصحة والأخلاق وقد ترجم الى اللاتينية وطبع في القرن السابع عشر ، كما ترجم الى الألمانية عام ١٩٣١ .
  - ١٠ - كتاب في أسباب وعلامات الأمراض كتبه بالعبرية ونقله الى العربية سليمان بن حبيش المقدس .
  - ١١ - رسالة في مرض ملك مصر .
  - ١٢ - رسالة في الأشربة والأطعمة نقلها الى العبرية زكريا بن اسحاق البرشلوني .
  - ١٣ - اختصار للكتب الستة عشر لجالينوس وقد أضاف اليه خمسة كتب لغيره . ولم يغير في النصوص الأصلية لهذه الكتب التي نقلها مكتفيا باختيار منتخبات منها مع الاحتفاظ بأسلوبها الأصلي .
  - ١٤ - شرح أسماء العقار - وهو مكون من أربعمائة وستة فصول يقدم فيها ابن ميمون وصفا لمختلف العقاقير .
- وله بالاضافة الى كتبه الفلسفية واللاهوتية والطبية كتابان في الرياضيات هما « تهذيب كتاب الاستكمال لابن اقلح الأندلسي في الهيئة » و « تهذيب كتاب الاستكمال لابن هود في الرياضيات » (٣٤) .

---

(٣٤) نفس المرجع السابق ، ص ٢٩ ، ٣١ و

Mieli (Aldo), La science arabe, son rôle dans l'évolution scientifique mondiale. E.J. Brill, Leiden, 1939 p. 195 — 196.



## سادسا : حياة ومؤلفات اسحاق البلاغ Isaac Albalag

(١) لا نعرف الشيء الكثير عن حياة اسحاق البلاغ ، وكل مانعرفه عنه انه عاش في النصف الثاني من القرن الثالث عشر في شمال اسبانيا أو في جنوب فرنسا ، ولكن في أى مكان بالضبط لا ندرى . وقد عرف عنه انه فيلسوف متحرر الفكر وجريء وهذا واضح في كتابه الذى وصل الينا ولذا اعتبره كثير من معاصريه زنديقا خارجا على الدين . وكان لا يقدر موسى بن ميمون كفيلسوف ، وقد دافع عن الفلسفة ضد أعدائها وهو يقول في مقدمته لترجمة كتاب الغزالي الشهير « مقاصد الفلاسفة » انه ينوى ترجمة كل أعمال أرسطو الى العبرية من أجل تقديم فهم حقيقى وواضح للفلسفة الى الجمهور ، ولتصحيح الأفكار الخاطئة التى تكونت عنها عند مهاجميها . ويبدو أن هذا المشروع لم يتحقق ، وقد كانت مشاركته الوحيدة فى مجال الفلسفة فى ترجمته للجزئين الأولين من مقاصد الفلاسفة .

وكان البلاغ يقول بنظرية الحقيقتين وذهب بعض المؤرخين الى انه قد تأثر فى هذا بابن رشد . وسنرى فى دراستنا أن ابن رشد لم يقل أبدا بحقيقتين بل قال بحقيقة واحدة هى الحقيقة الفلسفية العقلية ، وأن تلاميذ ابن رشد ومنهم البلاغ هم الذين قالوا بهذه النظرية . وكان البلاغ يعتقد ، مثله فى هذا مثل ابن رشد وابن ميمون من بعده ، أن الفلسفة للصفوة فقط ، وأن الدين للعامة ، وأن كان كل من الفلسفة والدين مع ذلك يتفقان فى المبادئ الأساسية (٣٥) .

### (ب) مؤلفاته :

إن العمل الوحيد الذى تبقى لنا من أعمال البلاغ ، وربما يكون هو العمل الوحيد الذى أنجزه بالفعل هو ترجمته الى العبرية لمقاصد الفلاسفة للغزالي والتعليق عليه . ولقد أطلق البلاغ على مجموع تعليقاته وهوامشه اسما عبريا هو Tiqqun ha -Dé'ot أى « اصلاح النظريات »

مما يوحى اعتباره اياه كتابا منقصلا عن ترجمته للمقاصد التي اعطاها  
عنوانا عبريا هو Kawwānot ha — Pilósofim

ولقد عد البلاغ دائما فيلسوفا عقلانيا جريئا ، ولعل هذا هو سبب  
تجاهل مؤرخي الفلسفة له حينما وهجومهم الشديد عليه حينما اُخري ، حتى  
سقط تماما في بحر النسيان ابتداء من القرن السادس عشر . وفي القرن  
التاسع عشر نشر Yehoshua Heshel Shorr المعروف باتجاهه  
العقلاني ، مقتطفات من كتاب البلاغ .

ثم اهتم به من المعاصرين Steinschneider

و Heimann Auerbach . أما M.H.A. Wolfson

فقد كان الوحيد تقريبا الذي نشر بعض نصوص من مؤلفه . ومنذ عام  
١٩٥٢ والمؤرخ الفلسفي المعاصر جورج فاجدا منكب على دراسة مؤلف  
البلاغ في مخطوطاته المختلفة حتى استطاع نشره محققا مع مقدمه عن  
البلاغ في عام ١٩٦٠ في كتاب بعنوان : « اسحاق البلاغ ، رشدي يهودي ،  
ومترجم ومعلق على الغزالي » . ولولا هذه الدراسة لما استطعنا الكتابة  
عن هذا الفيلسوف اليهودي الرشدي المخلص الذي نقل الكثير من نظريات  
ابن رشد كما سيتضح في هذا البحث (٣٦) .



## الفصل الثاني

### الأرسطية والرشدية في أوروبا المسيحية

لقد كثر الحديث عن تأثير أرسطو في العالم المسيحي في العصور الوسطى ، كما كثر الحديث عن تأثير شارحه الأعظم ابن رشد ، ما هي العلاقة بين تأثير كل منهما ، ولئن كان الأولوية في التأثير ، هل كان التأثيران متصاحبين بحيث يمكن الحديث عن تأثير أرسطو رشدي ؟ كل هذه الأسئلة سنحاول الرد عليها من خلال عرض تاريخي لدخول أرسطو وابن رشد الى العالم المسيحي في العصور الوسطى . وكما هو معروف لقد سبق أرسطو ابن رشد الى العالم المسيحي ، ولكنه لم يسبقه الا كمنطقي اذ ترجمت كتب المنطق كما هو معروف منذ القرن السادس على يد بويسيوس Boece ، وهو روماني درس في اثينا الادب والفلسفة واهتم بنقل منطق أرسطو ، مما كان له اكبر الأثر في تكوين العقول في العصر الوسيط . ومضت عدة قرون قبل أن يبدأ الاهتمام مرة أخرى بأرسطو في أوروبا المسيحية ، وقد تم ذلك في آخر القرن الثاني عشر . ولكن أرسطو في هذا الوقت لم يقابل بالترحيب المنتظر ، لماذا ؟ لأنه جاء بصورة جديدة ، ان جاء في صورته الطبيعية والميتافيزيقية وهما صورتان . كانت العصور الوسطى تجهلها عنه تماما . ونعتقد بعد دراستنا لطبيعة الحياة الفكرية في أوروبا المسيحية أن أرسطو الطبيعي والميتافيزيقي كان لابد له أن يصطدم برجال الدين المسيطرين تماما على الحياة الفكرية . لقد تميزت العصور الوسطى الأولى بسيطرة اللاهوت على كل فروع المعرفة وفقا للتصور المسيحي . فقد كان التصور الأوغسطيني للمعرفة هو المسيطر حتى القرن الثاني عشر ، ووفقا لهذا التصور كانت كل المعرفة مرتبطة بالايمان ، وكل العلوم الدنيوية تخضع للعلم المقدس ، او اللاهوت . وكانت عبارة أوغسطين الشهيرة "Credo ut intelligas" ومعناها « أومن لأتفكر » تعني اعطاء الأولوية للايمان ولللاهوت في مجال



المعرفة . وكان من شأن مثل هذا التصور عرقلة أى ازدهار للفكر الفلسفى العقلانى فى الأوساط المدرسية . وقد استمر هذا الوضع حتى ترجمت مؤلفات أرسطو وشروحها العربية .

وبفضل تشجيع ملوك وأمراء مستنيرين رأوا فتح أبواب المعرفة على مصرعيها ، وبفضل جهود رجال فكر ، بل وبفضل تأييد بعض رجال الدين الحريصين على تطور العقل البشرى حرصهم على سلامة عقيدتهم تمت ترجمة مؤلفات أرسطو وشروحها العربية .

#### (١) مراكز الترجمة :

أول مركز تمت فيه ترجمة مؤلفات أرسطو وشروحها وغيرها من كتب الفلاسفة اليونان والعرب كان فى طليطلة . وكانت طليطلة كما نعرف ، مايزال لها فى القرن الثانى عشر الطابع العربى اذ استقر العرب فيها طويلا وعرفت الحضارة العربية بكل جوانبها ومنها الفلسفة حتى انه يمكننا القول ان طليطلة بحضارتها العربية هى التى غزت أوروبا بأرسطو أولا ثم بشارحه ثانيا . ويمكننا القول ان وقوف الغرب لأول مرة على مؤلفات أرسطو كاملة يرجع فى الحقيقة الى مشروع جماعى ضخم للترجمة كانت طليطلة هى مركزه ، ومما ساعد على نجاح هذا المشروع ان الأهالى العرب واليهود كانوا يتمتعون فى ظل الحكم المسيحى بتسامح شديد . فقد كون أسقفها المستنير ريموند Raymond مايشبه معهدا للترجمة ذاعت شهرته واجتذب اليه فطاحل المترجمين . ولقد أسدى هذا التجمع العلمى خدمات جليلة للعلم الغربى فيما يقول De Wulf اذ نقل اليه معظم العلم القديم (١) ، ولم تترجم مؤلفات اليونان وحدها بل ترجمت أيضا مؤلفات المفكرين العرب الذين شرحوا العلم اليونانى وساروا به خطوات كبيرة الى الأمام . وأهم ما ترجم كانت مؤلفات أرسطو وشروحها ، وعلى رأسها شروح الشارح الأعظم الذى يطلق عليه لقب « الشارح » على الاطلاق ونقصد به بالطبع فيلسوفنا ابن رشد .

---

(١) DE Wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale. Tome I : Des origines jusqu'à Thomas d'Aquin. 5ème édition française, Louvain, 1924 p. 68.

وكان شمة مركز ثمان لترجمة التراث اليوناني والعربي ، وقد اهتم خاصة بأرسطو ، ونقصده به بلاط الملك المتفتح فردريك الثاني ( ١١٩٧ - ١٢٥٠ ) ملك نابلي وصقلية وابنه منفريد من بعده وهما من آل هوهنشتوفن . وكان فردريك وهو الامبراطور الجرمانى الرومانى يعيش فى حاشية مليئة بالعرب واليهود . فقد كان يحب العرب ان سيطرت عليه فكرة الحضارة بمفهومها الحديث فيما يقول لنا رينان ، والحضارة بمفهومها الحديث هى افساح المجال لكل قدرات وطاقات الانسانية لتتطلق وتزدهر بلا قيود . ومن الجلى أن هذا المفهوم يختلف عن ذلك الذى سيطر على العصور الوسطى والذى يقتضى الزهد فى كل ما هو دنيوى باسم الدين . وكان فردريك يعتقد أن العرب يمتازون بحرية الفكر وبالعلم العقلانى ، ولذا أصبح بلاطه مركزا للحضارة العربية وللحرية الدينية (٢) .

ويبدو لنا أن هذا الأمير مانسجت حوله أسطورة الالحاد أو اللامبالاة الدينية الا لتفتحها واقباله على « العلم الوثنى » ( فاعلم العربى ايضا كان ينظر له فى العصور الوسطى على أنه علم وثنى وهو ما كان يصطدم عقلية العصور الوسطى المحافظة المتزمتة .

#### (ب) اهم المترجمين :

ياتى فى مقدمة المترجمين فى طليطلة رئيس الشامسة فى هذه المدرسة وهو دومنيك جند يسالفي Dominique Gundissalvi وكان على رأس المجموعة اليهودية جون بن داوود وهو الذى يطلق عليه ايضا يوحنا الأسباني Johannis Hispanus . ومن أشهر المترجمين أيضا جيرار دى كريمون Gérard de Crémone ( + ١١٨٧ ) الذى ترجم عددا هائلا من المؤلفات الأرسطية فضلا عن المؤلفات التى كان يظن أنها أرسطية . ترجم الكتب الثلاثة الأولى من الآثار العلوية ، كما ترجم السماع الطبيعى ، والسماء والعالم ، والكون

---

(٢) Renan (E) : Averroès et l'averroïsme-essai historique. 4ème édition, Calman-Lévy, Paris 1882 p. 286—287.

والفساد ، وكتاب العلل وهو من الكتب المنسوبة خطأ كما نعلم لأرسطو ، وبما أن دى كريمون قد توفى فى عام ١١٨٧ ، فقد استنتج عالم فلسفة العصور الوسطى الشهير الراهب موندونيه أن أعظم أعمال أرسطو كانت بين أيدي اللاتين قبل ذلك التاريخ . ونقصد بأعظم الأعمال أعماله الطبيعية بالذات مثل السماع الطبيعى ، والسماء والعالم ، والكون والفساد (٣) . ونحب أن نشير قبل أن نمضى فى الحديث الى أنه قد ترجم العديد من الأعمال العربية ، ولكننا لا نتعرض لذلك لاقتصاف اهتمامنا على مؤلفات أرسطو وشارحه ابن رشد .

وهناك أيضا المترجم الشهير والفيلسوف ميشيل سكوت Michel Scot الذى يسمى أحيانا بميخائيل الايقوصى ، الذى لانعرف عنه شيئا تقريبا لا مكان مولده ، ولا عدد أعماله ولا متى قام بها ، ولا تاريخ موته . ويقول بعض المؤرخين أنه ولد فى انجلترا بينما يؤكد البعض الآخر أنه أسباني . ولكن الشيء المؤكد أنه عاش فترة فى جامعة اكسفورد وفترة أخرى بجامعة باريس ، وأنه اهتم خاصة بالعلوم الطبيعية ثم سافر الى أسبانيا حيث ازدهار العلوم العربية . ويبدو مؤكدا أيضا أنه تعلم اللغة العربية فى طليطلة نظرا لأنه شارك فى أعمال الترجمة فى هذه المدينة . وعندما عاد من طليطلة استقبل احسن استقبال فى بلاط الامبراطور فردريك . وقد ترجم ميشيل سكوت بعضا من شرح ابن رشد للطبيعات الصغرى . ويحدد لنا جوردان تلك الشروح بأنها شرح الحس والحسوس ، وشرح الذاكرة والتذكر ، وشرح النوم واليقظة . وربما يكون قد ترجم أيضا فيما يقول جوردان الميتافيزيقا والطبيعة لأرسطو ، وشروجهما الرشدية ، كما ترجم الكتاب الرابع من الآثار العلوية عن العربية (٤) . وقد ترجم ميشيل سكوت أيضا كتاب كان له شهرة عظيمة

---

(٣) Mandonnet : Sger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle, 1ère partie, étude critique, 2ème édition. Louvain 1911 — p. 14.

(٤) Jourdain (Amable) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur ses commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain Paris 1843 p. 124 à 129.

جدا فى أوروبا المسيحية فى العصور الوسطى ، وإن كان مجهولا فى الأوساط الفكرية العربية حتى الآن ، ونقصد به كتاب « جواهر الاجرام السماوية » De substantia orbis وهو لابن رشد !  
والكتاب عبارة عن جملة مقالات كتبت فى أوقات مختلفة ثم جمعت ، وهو منشور باللغتين اللاتينية والعربية إلا أن الأصل العربى غير موجود .  
ويطلق عليه أحيانا اسم « فى تركيب الأجسام السماوية » De Compositione corporis coelestis وتشير كل من  
قائمة مكتبة الاسكوريال الشهيرة ، وقائمة ابن أبى أصيبعة الى عدة أعمال بهذا الاسم . ولقد نسبت لميشيل الذى يعد أول من أدخل ابن رشد لأوروبا عام ١٢٣٠ ، نظريات كلها هرطقة ونظرا للدور الذى لعبه فى بلاط الامبراطور باعتباره ممثلا للعقلية العربية فقد نسبت اليه الكثير من التهم (٥) ، إذ كان كل من يأخذ بالعلم العربى أو ينتمى له يعد كافرا فى ذلك الحين .

ومن المترجمين المشهورين فى بلاط فردريك هرمان الألمانى Hermand l'Allemand وقد أقام فى طليطلة فيما بين ١٢٤٠ ،  
١٢٥٠ . ويبدو أن هرمان لم يهتم إلا بكتب أرسطو التى لا تمثل خطرا على العقيدة المسيحية ونقصد بها الخطابة ، والشعر ، والأخلاق ، والسياسة . وبما أن مختصرات أو ملخصات هذه الكتب بالعربية كانت أكثر شيوعا من الترجمات العربية الكاملة ، فقد ركز جهوده على ترجمة هذه الملخصات حيث ترجم مختصر الفارابى للخطابة ، وتلخيص ابن رشد للشعر ، وملخصا للأخلاق هو الشرح الأوسط لابن رشد . وبالرغم من أن هرمان هذا ترجم هذه الكتب أثناء إقامته فى طليطلة فإنه كان يترجمها من أجل الامبراطور فردريك (٦) .

وهناك قضية أساسية ترتبط بقضية الترجمة فى هذا العصر ونقصد بها قضية تحديد تاريخ بدء التأثير العربى بعامة ، والرشدى بخاصة ، على الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر الوسيط : هل سبقت الترجمة عن العربية ( ونقصد هنا بالطبع ترجمة كتب أرسطو وكتب

(٥) Renan : Averroès et l'averroïsme p. 66 et 205 à 210

Ibid. p. 211 à 214.

(٦)



شراحه العرب ( دائما الترجمات عن اليونانية مباشرة ؟ والاجابة على هذا السؤال هامة جدا كما قلنا لأن السبق الزمني هنا يعنى الكثير . فالترجمة عن العربية تعنى أيضا بالاضافة الى نقل فكر أرسطو ، نقل فكر شراحه العرب وعلى رأسهم فيلسوف قرطبة الأشهر وابن سينا ، ان الاجابة عن هذا السؤال ستسمح لنا بتحديد دور أرسطو العربى ( فى صورته أو تأويله الرشدي بالذات ) فى اليقظة الفلسفية العظيمة التى حدثت فى القرن الثالث عشر فى أوروبا المسيحية .

ويذهب كوبلستون ، ضمن من يذهبون ، الى أنه من الخطأ أن نتصور ان الترجمات عن العربية قد سبقت دائما الترجمات عن اليونانية . فمثلا الكتاب الرابع من الآثار العلوية ترجمه هنرى أرستيبوس Henri Aristippus عن اليونانية مباشرة قبل أن يترجمه جيرار دى كريمون عن العربية . ولقد ترجم جزء من الميتافيزيقا عن اليونانية ( الكتب الأربعة الأولى منها ) قبل أن تتم ترجمة هذا العمل عن العربية . وكانت هذه الترجمة تستخدم فى باريس حوالى عام ١٢١٠ وتعرف باسم الميتافيزيقا القديمة ( ولا نعرف مترجمها ) وذلك للتمييز بينها وبين الترجمة العربية التى قام بها جيرار دى كريمون أو ميشيل سكوت بعد ١٢٦٠ (٧) .

ويقف العلامة جوردان موقفًا موضوعيًا من هذا الموضوع فيذكر الأسباب المختلفة التى أدت الى تأثير الفلسفة الأرسطية والفلسفة الإسلامية العربية على العالم الغربى . ومن هذه الأسباب ان استيلاء الأوروبين على قسطنطينة فى عام ١٢٠٤ أى فى بداية القرن الثالث عشر أمدهم بالمخطوطات اليونانية التى ترجمت عنها فيما يبدو بعد ذلك كتب أرسطو الميتافيزيقية والطبيعية . وبالإضافة الى هذا كانت الحروب الصليبية قد تسببت فى انتشار ظاهرة تعلم لغات الشرق بين المسيحيين ، ومنها اللغة العربية ، كما ساهمت فى نقل أعمال أرسطو المترجمة الى العربية الى أوروبا وهى التى ترجمت فيما بعد الى اللغة اللاتينية . كما أن

ترجمات عديدة لكتب أرسطو عن العربية قد تمت في أسبانيا ( وهو ما سبق أن تحدثنا عنه ) ومنها انتشرت سريعا في كل أوروبا . وهو يعترف أن هناك من ينكر تأثير العرب على الفلسفة المدرسية ، ومن هؤلاء فيما يقول مؤرخو فلسفة العصور الوسطى الذين وضعوا كتبهم في بداية القرن التاسع عشر والذين يتمسكون بأن أرسطو كان يقرأ في الغرب ويشرح منذ زمن بعيد قبل أن تنتشر الترجمات الأولى التي تمت عن العربية . وسبب هذا الخطأ العلمي الذي وقعوا فيه ، في رأيه ، هو أنهم لم يدركوا الحقيقة التي اتضحت لمن كتب عن تاريخ فلسفة العصور الوسطى في نهاية القرن التاسع عشر وهو واحد منهم ، وهي أن الفضل يرجع للعرب في تعريف الغرب بأعمال أرسطو الكاملة ، ولعل هذا هو سبب الطابع الخاص الذي اتخذته الفلسفة المدرسية في أواخر القرن الثاني عشر وفي بداية القرن الثالث عشر (٨) . ويبدو لنا أن كويلستون استاذ تاريخ الفلسفة امريكي الذي سبق لنا ذكر رأيه تأثر بهذا الفريق من مؤرخي فلسفة العصور الوسطى الذين كتبوا في أوائل القرن التاسع عشر .

يستثنى جورداين من تلك النتيجة العامة التي توصل اليها بعض مؤلفات أرسطو ، فيقول ان كتاب النفس قد ترجم أولا عن النص اليوناني ثم تبعته ترجمة ميخائيل سكوت عن العربية ، والدليل الذي يقدمه لنا على هذا هو أن جيوم دوفرني Guillaume d'Auvergne استخدم الترجمة عن اليونانية دون الحديث عن الترجمة عن العربية ، ولو كانت هذه موجودة لاستخدمها أو لأشار اليها لما لها من أهمية من حيث ما بها من تأويلات عربية للنظريات الأرسطية في النفس (٩) . وردنا على هذا أن هذا مجرد افتراض فقد يكون دوفرني قراها ولكنه لم يذكرها لأي سبب من الأسباب .

وبالرغم من الموضوعية التي يتصف بها جورداين فإنه ذهب الى أن دور العرب كان مجرد تمهيد الطريق وتذكير الغرب بوجود كتابات كانت

---

Jourdain : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote p. 8 à 14. (٨)

Ibid p. 214. (٩)

بعض مبادئها موجودة أصلا عند آباء الكنيسة (١٠) . وعلى العكس من هذا يذهب دى وولف أستاذ الفلسفة فى جامعة لوفان فى أوائل القرن العشرين ، فيقول ان العرب كانوا هم أساسا الذين كشفوا النقاب للغربيين عن العلم والفلسفة القديمين ( أى اليونانيين ) . ولكن هذا لا ينفى فى رأيه تشويه العرب لفكر الفلسفى والعلمى اليونانيين . فقد كانت أعمال اليونان تترجم أولا الى السريانية فى أغلب الأحيان ثم الى العربية ، ثم يضيف اليها العرب تأويلاتهم أو ما يستجدونه . فإذا أضفنا الى كل هذا ان الترجمة الى اللاتينية كانت لا تتم فى معظم الأحيان عن العربية مباشرة ، بل عن طريق ترجمة وسيطة هى الترجمة الى العبرية لأدركنا السبب وراء تفضيل مدرسى القرن الثالث عشر للترجمات التى تتم عن اليونانية مباشرة (١١) .

لعله يكون قد اتضح من العرض التاريخى الذى قدمناه عن حركة الترجمة لأعمال أرسطو أن الترجمة عن العربية سبقت عموما الترجمة عن اليونانية ولا ندرى كيف تجاهل البعض هذه الحقائق التاريخية ليثبت أفكارا مسبقة . ولعل الراهب البحاثة تيرى أستاذ الفلسفة فى المعهد الكاثولىكى ببساريس ، فى كتابه الصغير القيم « حديث عن الفلسفة الاسلامية والثقافة الفرنسية » ، والذى لا نبالغ اذا قلنا انه هو الذى أوحى لنا بضرورة وأهمية دراسة الرشدية اللاتينية ، هو خير من عبر عن الصورة التى انتقل بها أرسطو الى الغرب المسيحى عندما قال: « دخل أرسطو العالم الغربى ، وأقصد بذلك فرنسا بالذات ، بأقدام لاتينية اذ كان منطقته قد ترجم منذ عدة قرون الى اللاتينية . وبرأس ( وأقصد بذلك مؤلفاته الطبيعية والسيكولوجية والميتافيزيقية ) مغطاة بعطاء عربى ، اذ اتصل الفلاسفة الغربيون بالفلسفة اليونانية عن طريق ترجمات الكتب العربية أساسا » . ويضيف أنه يستخدم تعبير «أساسا» لعلمه بوجود بعض الترجمات عن اليونانية فى هذه الفترة المبكرة (١٢) .

Ibid p. 215

(١٠)

De Wulf : Histoire de la philosophie médiévale. (١١)

Tome I p. 68.

Théory (R.P.G.) : Entretien sur la philosophie (١٢)

musulmane et la culture française. Oran 1945 p. 67—68.

ترجم أرسطو إذن فى الربع الأخير من القرن الثانى عشر ، وفى الثلث الأول من القرن الثالث عشر عن الترجمات العربية • وعلينا الآن أن نبحث عن تأثير أرسطو ومعه شارحه ابن رشد ( وهو ما يعنينا من دون الشراح العرب الآخرين ) فى بداية دخولهما أوروبا فى المفكرين المسيحيين • هل استقبلت أوروبا المسيحية أرسطو الوثنى ومعه شارحه المسلم ( الوثنى أيضا فى نظرها ! ) بالترحاب أم بالعكس قاومت هذا الفكر الذى ابتعدت عنه منذ قرون طويلة لتهتم باللاهوت فقط ؟

يمكن الإجابة على هذا السؤال بأنه بعد ترجمة جميع أعمال أرسطو الى اللاتينية بحيث أمكن الاطلاع عليها بسهولة ضاق رجال الأكليروس « بالفيلسوف » لأن اسمه كان ما يزال موصوما بالالحاد ، ولأن مذهبه فى نظرهم لم يكن يساير تعاليم الكتاب ولذلك جسدوا فى مقاومة آرائه الطبيعية والميتافيزيقية إذ لم يكن ثمة مسيحى مؤمن يرضى عن رأيه فى الله وفى صفاته أو يرضى عن موقفه من العالم وخلود النفس (١٣) •

كانت الكنيسة فى العصور الوسطى وهى تقدم فى لاهوتها تفسيراً للكون تعطى معنى للحياة الانسانية ولتاريخها ، أى لأصلها ولتطورها بل والمستقبلها ، أى أنها كانت تطغى الظلمة الطبيعية عند الانسان نحو معزفة ما يمس مشاكل أصله ومصيره ، ولكنها كانت فى نفس الوقت تقمع فيه نزعة البحث الفلسفى • وكان اللاهوت ما يزال فى القرن الثانى عشر على العرش المعرفى عندما جاء أرسطو ليقدم تصورات جديدة مختلفة تماماً فى المسائل الطبيعية والميتافيزيقية وكان لابد من حدوث الصدام بينه وبين اللاهوت •

وقبل أن نتتبع حركة انتشار الأرسطية والرشدية فى أوروبا المسيحية فى العصور الوسطى ، نحب أن نتوقف قليلاً عند طبيعة الفكر المسيحى قبل تلك الحركة • كان هذا الفكر عموماً عبارة عن مجموعة من المعتقدات

---

(١٣) د • توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - لجنة الجامعيين لنشر العلم - السلسلة الفلسفية والاجتماعية - مكتبة الآداب مصر ، ١٩٣٧ •



التي صاغها علماء اللاهوت لتصبح عظمة الأثر على العقول من جهة ولتتطور الفكر الغربي من جهة أخرى . ومن المعروف أن استقرار المسيحية وخاصة الكاثوليكية ، أى استمرار تأثير لاهوتها أدى إلى شل الحركة الفلسفية بل وإلى خنق كل حرية فكرية ، فالعقيدة الدينية تغنى العقل عن كل مبادرة ذاتية وتحول دون تكوينه لفلسفة مستقلة . ونتيجة لذلك فإن اللاهوت النظري أو التأملى لم ينتج أى مذهب حقيقى قبل القرن الثالث عشر اذا لم يوجد حتى هذا التاريخ مذهب يصيغ العقيدة المسيحية فى شكل فلسفى ، وأى تأمل لاهوتى قبل هذا التاريخ كان تلفيقيا فى أساسه ، فهو يوفق بين القديس أغسطين أساسا وبين منطق أرسطو وبين ديونيسيوس ( وهو مؤلف مجهول الشخصية له نظرية فى اللاهوت الصوفى المتأثر بالأفلاطونية الجديدة ) Pseudo Denys .

#### (د) دخول أرسطو وابن رشد أوروبا المسيحية ( باريس ) :

حتى حدث الصدام الأول بين أرسطو ( ونقصد به بالطبع الجانب الطبيعى والميتافيزيقى منه لأن منطقته كان معروفا لدى أوروبا منذ القرن السادس كما سبق أن قلنا ) وبين المسيحية ؟ وأين حدث ذلك ؟ حدث ذلك فى جامعة باريس عام ١٢١٠ فى شكل قرار تحريم . ونحب أن نتوقف قليلا عند جامعة باريس وأهميتها . انشئت هذه الجامعة عام ١٢٠٠ عندما أصدر الامبراطور فيليب أوغسطس قرارا بضم كل المدارس الموجودة حينئذ فى جامعة واحدة ، وتقسيمها إلى أربع كليات هى كلية الآداب ، واللاهوت ، والحقوق والطب . وغنى عن القول أن الكليتين اللتين تخيانا هنا هما كلية الآداب وكلية اللاهوت . وتكونت أيضا فى فترات متقاربة فى بداية القرن الثالث عشر جامعة بولونيا وجامعة أكسفورد ، وجامعة نابلى ، إلا أن أهم هذه الجامعات كانت بلا جدال جامعة باريس ، فهى متارة الفكر فى أوروبا المسيحية كلها ، فيها تنشأ التيارات الفكرية وتنتشر فى بقية أنحاء أوروبا ، وفيها درس وأُدرِس أعظم فلاسفة ولاهوتى القرن الثالث عشر . ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر ألكندر دى هالس Alexandre de Halés ، والقديس بوناڤنتورا St. Bonaventure ، والقديس البرت الأكبر ، والقديس توماس الأكوينى ، وروجر بيكون وجيل دى روم Giles de Rome وسيجر دى

برابانت وريموند ليل Raymond Lulle . لذلك فانتنا عندما نتحدث عن دخول أرسطو في جامعة باريس لأول مرة والصدام الذي حدث فيها بين الفكر القديم والفكر الأرسطي ، فكأننا نتحدث عن بداية دخول أرسطو العالم المسيحي كله . وخلاصة القول أن أرسطو دخل باريس أولا ومنها انتشر في بقية المراكز العلمية المنتشرة في أنحاء أوروبا المسيحية .

ونحب أن نؤكد أنه في عام ١٢٠٠ ، أي عند تأسيس جامعة باريس ، كانت معظم كتب أرسطو بين يدي القراء اللاتين . فكما اتضح من عرضنا التاريخي لحركة الترجمة فان السماع الطبيعي ، والكون والفساد ، والكتب الثلاثة الأولى من الآثار العلوية ، والنفس ، والطبيعيات الصغرى ، والكتب الأربعة الأولى من الميتافيزيقا والأخلاق النيقوماخية قد ترجمت جميعها قبل هذا التاريخ . ونضيف أنه كان بين أيدي اللاتين أيضا ترجمة كتب بويسيوس المنطقية التي تشرح أوجانون أرسطو ، وكذلك شروح ابن سينا للمنطق الأرسطي ، وكتاب العلل وهو كتاب يلخص بعض قضايا بروقلس - وإن نسب لفترة طويلة خطأ لأرسطو - وقد ترجمه عن العربية جيرار دي كريمون ( وقد توفي دي كريمون عام ١١٨٧ وبالتالي لابد أنه ترجم هذا الكتاب قبل هذا التاريخ ) .

وجاء رد فعل الكنيسة المسيطرة على الحياة الفكرية في ذلك الزمن ضد أرسطو في شكل قرار تحريم وضعته مجموعة من رجال الدين على رأسها بيير دي كوربي: Pierre de Corbeil . أثناء انعقاد مجمع باريس عام ١٢١٠ . ويرجع موقف الكنيسة هذا من أرسطو ، وهو على عكس موقفها من أفلاطون الذي كان قد جاء أوروبا محاطا بأبناء الكنيسة ، إلى أنه جاءها بواسطة المسلمين الذين تحاربهم المسيحية : ورأت الكنيسة أن عليها أن تتدخل بعد أن جرؤ بعض المفكرين على محاولة تكييف الطبيعة والميتافيزيقا الأرسطية مع اللاهوت (١٤) . وأدان هذا التحريم

أموري دي بين Amaury de Bène وداوود دي دنيان David de Dinant وتلاميذهما ، كما حرم « كتب أرسطو في الفلسفة الطبيعية وشروحها التي كانت تدرس في المحاضرات العامة أو الخاصة في باريس » ، وواضح من صيغة التحريم انه يقصد الكتب الأرسطية الطبيعية فقط ، وأنه لا يشير الى ميتافيزيقا أرسطو ، وإن كانت كثير من القضايا الميتافيزيقا قد عالجها أرسطو كما نعرف في كتبه الطبيعية . كما ان التحريم يشير الى شروح الكتب الطبيعية ، ولذا فالسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو : شروح من هي المقصودة ؟ يذهب بعض الباحثين مثل هوريو وجوردان الى أن شروح ابن رشد هي المقصودة (١٥) ، بينما يذهب البعض الآخر وعلى رأسهم رينان الى استحالة ذلك لأن أول عمل من أعمال ابن رشد ترجم الى اللاتينية في عام ١٢١٧ على يد ميشيل سكوت أي بعد هذا التحرير بحوالى سبع سنوات (١٦) .

ومما هو جدير بالذكر أن هذا التحريم كان ينطبق على جامعة باريس فحسب ، إذ استمر تدريس أرسطو وشروحه في تولوز مثلاً (١٧) . وفي ختام حديثنا عن هذا التحريم نقول أنه لابد أن الفلسفة قد شهدت أحياء في بداية القرن الثالث عشر والاما جاء هذا التحريم محاولا القضاء عليها في مهدها .

لقد كان لباريس دور هام في التعبير والدفاع عن المسيحية ولهذا كان البابا يحرص دائماً على المحافظة على سلامة العقيدة فيها في مأمن من كل الشوائب ، وهو ما دفعه الى إصدار أول تحريم فيها دون غيرها من الدوائر الفكرية في أنحاء أوروبا المسيحية . هل تراجع أساتذة كلية الآداب بجامعة باريس الذين كانت استهوتهم الفلسفة حتى أنهم اندفعوا في دراستها وفي تدريسها مما دفع الكنيسة الى التدخل رسمياً لحماية العقيدة المسيحية ، بأن أصدرت قرار تحريم ١٢١٠ ؟

---

Hauréau : Histoire de la philosophie scolastique, (١٥)

Paris 1872, p. 409 et 410.

Jourdain : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, p. 193 — 194.

Renan : Op. Cit. p. 220 — 221.

(١٦)

Théry : Op. Cit. 74 — 75.

(١٧)

هل تراجعوا أمام سلطة الكنيسة ورجالها حراس الدين واللاهوت الذين كان في استطاعتهم الحكم بالاعدام على كل من يتجهم على الدين ؟ والاجابة هنا بالنفى !! ويبدو أن التباريح يقول لنا هنا أن العقل اذا انطلق في درب جديد فمن الصعب اعادته الى الدروب القديمة التي يكون قد سبّمها ، مهما كان الثمن . ولقد اضطرت الكنيسة الى إصدار تحريم آخر عام ١٢١٥ كان أكثر عنفا عن سابقه ، ولقد صاغه روبير دى كورسون Robert de Courçon الذى كان أستاذا لللاهوت فى جامعة باريس فيما بين ١٢٠٤ و ١٢١٠ والذى كان صديقا للبابا اينوسنت الثالث innocent iii ، وقد أصبح كردينا لا فى ١٢١٢ . ففى ١٢١٥ كلفه البابا باعادة تنظيم الدراسات فى باريس باعتباره مندوب البابا ، فأصدر قانون تنظيم الجامعات الذى اشتمل على هذا التحريم الجديد الذى يحرم « تدريس كتب أرسطو الميتافيزيقية والطبيعية والخلاصات التى تتناولها وكذلك مذهب داوود دى دينان وأمورى والهرطقى Maurcii Hyspani ( وموريس هذا أو العربى الأسباني سنعرض له فيما بعد ) (١٨) » .

كان مورى دى بين - الذى يشير اليه هذا التحريم كما أشار اليه من قبل تحريم ١٢١٠ - أستاذا بجامعة باريس فى كلية الآداب ، وما يزال من الصعب علينا تحديد ماهية نظرياته وتحديد مصادرها ، كما لازلنا حتى الآن لا نستطيع تحديد على وجه الدقة سبب اتهامه بالخروج على الدين ، هل كان ذلك نتيجة لاعتماده على كتب أرسطو الطبيعية أم كان نتيجة لاعتماده على الشروح العربية لهذه الكتب . أما داوود دى دينان فقد أثبت الأب تيرى فى كتابه عنه (١٩) ، اعتماده وتأثره بطبيعة أرسطو وميتافيزيقاه ، وهو ما يتضح من مقتطفات كتابه "De l'Onis" التى ذكرها البرت الأكبر . وكان البرت يأخذ عليه أنه شوه فلسفة أرسطو بتصوراته البدائية عن وحدة الوجود .

Ibid p. 75

(١٨)

Théry (R.P.G.) : Auteur du Décret de 1210 :

(١٩)

1 — David de Dinan, étude sur son panthéisme matérialiste. Revue des sciences philosophiques et théologiques. Saulchoir, Kain, Belgique 1925.



ويذهب البعض الى أن كلية اللاهوت بجامعة باريس كانت وراء تحريكات ١٢١٠ و ١٢١٥ ، وأننا يجب ألا نرى في تلك التجريكات الأجراءات دفاع ضد التسلمات الوثنية لأرسطو ، وحماية للعلم الإلهي ، ويؤكدون أن هذين التحريمين هما الأضواء الوحيدة على تاريخ الأرسطية في باريس فيما بين ١٢٠٠ و ١٢٣٠ (٢٠) .

أدركت المدرسة المسيحية وهي تواجه يقظة الأرسطية الجديدة أنها إذا تركتها تنتصر أى إذا قبلتها لكان عليها إما أن تعلن أن كل تعاليم الكنيسة الكاثوليكية خاطئة ، وإما أن تقبل امكانية وجود حقيقتين متعارضتين وسليمتين في نفس الوقت ، تقول بأحدهما الكنيسة وتبرهن الفلسفة على صحة الأخرى . كان على الكنيسة أن تضحي إما بالعقيدة وإما بالعقل السليم . واتخذت الكنيسة بسرعة قرارها فضحت بكل الفلسفة الوثنية ! (٢١) .

ان الكنيسة التي كانت تقبل بل تفرض تدريس منطق أرسطو ولأنه يستطيع أن يقدم خدمات جليلة لللاهوت ، رفضت أرسطو العربي عام ١٢١٥ بنفس الصرامة التي صاحبت رفضها له عام ١٢١٠ . ونص التحريم الجديد واضح وهدفه أوضح ، ومدلوله بالنسبة لتاريخ الأرسطية العربية ذو أهمية رئيسية : ان الكنيسة مصممة على سد الطريق أمام أرسطو العربي ، أى أرسطو وشرأحه العرب . ونقول قبل أن تنتقل لأهم ما جاء في هذا القرار ، وهو تحريمه لمذهب موريس الأسباني أو العربي الأسباني ، ان هذا القرار كان مثل سابقه محليا أيضا ، فهو يستهدف جامعة باريس دون غيرها من المراكز الدراسية . ولذا نرى منشور دعاية يصدر عن جامعة تولوز في ١٢٢٩ بهدف جذب الطلبة إليها ، يؤكد ان الأساتذة فيها يدرسون كتب أرسطو المحرمة في جامعة باريس ! (٢٢) .

---

(٢٠) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 66-67 et 72.

(٢١) Duhem : Le système du monde Tome V, P. 580.

(٢٢) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 68.

أثار اسم Mauricii Hispani أو Mauritius Hispanus الذي جاء في تحرير ١٢١٥ شغف الكثيرين للبحث عن حقيقة صاحبه وقد كتب في هذا العديدون ، وانقسموا فريقين ، فريق يرى أنه ابن رشد ، بينما يستبعد الفريق الثاني هذا تماما . والجميع يعتمدون في تحديدهم لصاحب هذا الاسم على فكرتهم عن تاريخ دخول ابن رشد العالم المسيحي : فمن يقول أنه ابن رشد هو من يعتقد أن العالم المسيحي عرف هذا الفيلسوف في هذا التاريخ ، أما من يرفض هذا الرأي فهو من يظن أن ابن رشد لم يكن قد عرف بعد في هذا التاريخ في أوروبا المسيحية .

يقول كارادي فو في محاولته تحديد من هو موريس الأسباني أنه أما ابن سينا أو ابن رشد ، فالتحريمات الباريسية ، كانت تقنأول أيضا الفلسفة العربية وهذان الفيلسوفان أهم أعلامها . وهو يرجح أن يكون المقصود هنا هو ابن رشد وليس ابن سينا ، رافضا الرأي الذي يرى أن كلمة mauritus هي تحريف لكلمة Maurus وبالتالي أن يكون المقصود بـ mauritus hispanus هو العربي الأصفهاني أي ابن سينا . كما يذهب البعض . فليس هناك ما يدعو - فيما يؤكد - لتسمية ابن سينا بالأصفهاني لأنه لم يكن في أصفهان إلا سنوات قليلة لم ينتج فيها الكثير ، والمفروض أن المفكر ينتسب للبلد الذي ولد فيه أو أقام فيه مدة طويلة . لا مناص إذن من اعتبار أن Hispanus هي الأسباني . ويكاد يتفق الجميع على هذا الحل . أما كلمة Mauritus أو Mauricii فيرى دي فو أن اعتبارها تحريفا لكلمة Mauritus أي العربي يعد خطأ لأن العرب في أسبانيا في القرن الثالث عشر كان يطلق عليهم أسماء أخرى . ويرفض دي فو ما ذهب إليه رينان من أن كلمة Mauricii أو Mauritius هي تحريف لكلمة Averrois أي ابن رشد باللغة اللاتينية . ويؤكد أن هذه الكلمة ما هي إلا تحريف لكلمة محمد وهو اسم ابن رشد . وبذا يكون المقصود بمن ذكر في التحريم هو محمد الأسباني أي ابن رشد (٢٣) .

(٢٣) DE vaux 'Carra) : Mauritius Hispanus, le mohamétan d'Espagne, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques 21ème année. Paris, 1932 p. 238 — 239.

ويذهب موندونيه الى أن العربي الأسباني هذا هو ابن رشد بالذات بينما يرى فيه جوردان دومنيك جاند يسالفي أو ابن جبيرول أو ابن سينا . أما آسين بالاثيوس فيفضل أن يكون مسلما أسبانيا مجهولا ، ويمتنع بويج وهو الذي تولى نشر وتحقيق الكثير من أعمال ابن رشد عن إبداء الرأي قائلا أنه ليس لدينا أية وثيقة تسمح لنا بأن نقول أن ابن رشد كان يسمى في بداية القرن الثالث عشر أو في أي وقت آخر باسم « العربي الأسباني » .

وهناك من يطرح المسألة بطريقة مختلفة تماما فيرفض اعتبار أن ابن رشد هو المقصود بتحريم عام ١٢١٥ ، اعتمادا على أن تأثير الفكر المسيحي بابن رشد جاء الى ما بعد ذلك بعدة سنوات ، وعلى رأس هؤلاء فان ستينبرجن الذي خصص كتابا عن أرسطو في الغرب ، فيقول أن الشروح التي كان يقصدها التحريم هي شروح ابن سينا وربما شروح الفسارابي ولكنها ليست شروح ابن رشد . ويضيف أنه حتى لو كان المقصود بمن جاء ذكره في التحريم هو ابن رشد ، فان نفس صيغة القرار لا تعني بالضرورة وجود كتب ابن رشد باللغة اللاتينية في هذه الفترة (٢٤) .

ونحن نرى في الحقيقة في هذا الرأي كثيرا من التعنت ، كما أن الأدلة التي يقدمها لنا بعد ذلك على صحة رأيه لا تقطع بالمرّة بصواب هذا الرأي ، إنما هي تدل على محاولة تأويل النصوص بما يتفق ورأي سبق . فلو فرضنا معه أن كتب ابن رشد لم تعرف في العالم المسيحي إلا بعد سنة ١٢٢٠ فهل يقلل هذا من أهمية هذا التأثير ؟ إن كل تاريخ الرشدية اللاتينية الطويل وعنّف الحركة المضادة لها كافيان لبيان هذا الأثر . ودليل فان ستينبرجن على أن ابن رشد ليس هو المقصود في تحريمها هو أن ذكر ابن رشد ورد للمرة الأولى في كتابي « في العالم » و « في النفس » لجيوم دوفرني وهما مؤلفان فيما بين ١٢٣٠ ، ١٢٣٦ ، وأن لهجة حديث دوفرني عنه تدل على أنه يعرفه بالكاد فهو لا يرتاب بالمرّة في أن فلسفة الفيلسوف العربي تحمل في طياتها أي خطر للفكر المسيحي ، كما أن البرت في خلاصته عن « الخلق » التي ألفها حوالي ١٢٤٠ يذكره حوالي

ثمانين مرة وهو يشير لشروحه على الميثافيزيقا ، والنفس ، والسماوات  
والعالم ، ولسكتابه « فى جواهر الاجرام السماوية » ، وان كان لا يشير  
لشروحه على السماع الطبيعى وعلى الكون وعلى الآثار العلوية . وثمة  
دليل ثالث يقدمه فان ستينبرجن على أن ابن رشد لم يعرف قبل ١٢٣٠  
وان كان تأثيره جاء بعد ذلك التاريخ بحوالى عشرين عاما ، وهو ان  
ميشيل سكوت قد قام بترجمة كتب أرسطو وشروح ابن رشد عليها فى  
بلاط فردريك الثانى ملك صقلية فيما بين ١٢٢٨ ، ١٢٣٥ ، وأن هذا  
الملك قد أرسل بعد ١٢٣٠ بقليل ترجمات جديدة لجامعات ايطاليا ،  
وان ترجمات ابن رشد قد دخلت باريس فى نفس الوقت تقريبا .

ولا ينكر فان ستينبرجن ان ميشيل سكوت قد ترجم شروح ابن رشد  
فيما بين ١٢٢٠ و ١٢٢٨ فى طليطلة ، ولكنه يعتبر أن أول محاولة هامة  
لترجمة أعمال ابن رشد ، كانت غالبا فى بلاط فردريك الثانى حوالى  
١٢٣٠ وقد اشترك فيها أيضا ميشيل سكوت . والحقيقة التى يتمسك  
بها هذا المؤرخ اعتمادا على كل هذا أن ابن رشد لم يعرف فى باريس  
قبل ١٢٣٠ . ويسوق لنا المزيد من الأدلة على ذلك فيقول ان روجر بيكون  
وهو شاهد عصر يؤكد دائما أن ابن رشد دخل فى حدود ١٢٣٠ العالم  
المسيحى ، كما أن هناك مخطوطة هامة فى المكتبة القومية بباريس  
بتاريخ ١٢٤٣ تحتوى على كل أعمال ابن رشد التى عرقت فى القرن  
الثالث عشر ، وهذا دليل بالغ الأهمية على أن دخول ابن رشد أوروبا  
المسيحية عن طريق باريس كان حوالى ١٢٤٠ (٢٥) .

أما رينان فهو يجعل دخول ابن رشد أوروبا المسيحية قبل ذلك بكثير  
فيقول ان التاريخ الذى يذكره روجر بيكون هو تاريخ معرفته هو بأعمال  
ابن رشد وان كان هذا لا يعنى أنه تاريخ دخول ابن رشد باريس على  
الاطلاق ، والدليل على ذلك أن جيوم دوفرني واسكندر دى هالس قد عرفا  
أعمال الشارح قبل هذا التاريخ . ومن جهة أخرى فان ترجمات ميشيل  
سكوت لا تحمل تاريخا ، والتاريخ الوحيد جاء على ترجمته لاحدى



مؤلفات البتروجى وهو ١٢١٧ ولابد أن ترجمات ابن رشد قد تمت فى هذا التاريخ لأن ميشيل سكوت يبدو أنه لم يظل فى طليطلة إلا سنوات قليلة (٢٦) .

أما إذا انتقلنا الى رأى الدكتور محمود قاسم الذى كتب كثيرا وباعجاب شديد عن ابن رشد لرأيناه يختلف اختلافا شديدا مع رينان لأنه يرجىء معرفة العالم المسيحى بأعمال ابن رشد الى ما بعد منتصف القرن الثالث عشر ! ويقول د . قاسم فى نقده لفكرة رينان ، ان الفكرة الأساسية عند هذا الباحث كانت أن فلسفة ابن رشد لا تختلف فى شيء عن فلسفة غيره من فلاسفة العرب ، ولذا ذهب الى أن الفلسفة الرشدية كانت معروفة حق المعرفة فى أوروبا منذ بداية القرن الثالث عشر مع أن كتبه لم تكن قد ترجمت بعد . ويذهب د . قاسم الى أن المذهب الرشدى لم يعرف فى أوروبا المسيحية الا بعد خمسين عاما من التاريخ الذى حدده رينان ، أى بعد منتصف القرن الثالث عشر ! (٢٧) ونرى أن الدكتور قاسم اختار هذا الاحتمال واعتبره هو الحقيقة اليقينية ليحل عدة مشاكل فلسفية تاريخية ، وهى كما ذكرها :

أولا : لماذا لم يعرف جيوم دو فرنى المتوفى عام ١٢٣٠ ابن رشد ؟

ثانيا : كيف عجز الاسكندر دى هالس عن معرفة ذلك الشارح الذى تكلم عن العقل المادى ، فقال انه الاسكندر الأفروديسى بينما هو فى الحقيقة ابن رشد ؟

ثالثا : كيف استطاع الأكوينى وحده أن يستخدم منهج ابن رشد فى شروحه لأرسطو ؟

رابعا : لماذا بدت نظرية التوفيق بين الدين والعقل نظرية شديدة الابتكار فى نظر معارضى الأكوينى وفى نظر تلاميذه أيضا ؟

(٢٦)

Renan p. 208.

(٢٧)

د . محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى ، مكتبة الأنجلو ، ص ٤٤ .

خامسا : وأخيرا لماذا اشتدت محاربة اللاتين الرشديين فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر ؟

ولقد اعتمد د . قاسم على العالم آسبن بالاسيوس الذى امتدى كما يقول الى الطريق الذى سلكته فلسفة ابن رشد العربية حتى وصلت الى الأكويينى . وفى رأى د . قاسم أننا لو أرجأنا تاريخ دخول الرشدية للعالم المسيحى الى ما بعد منتصف القرن الثالث عشر لاستطعنا العثور على تفسير منطقى لنشأة المذهب الذى أساء مؤرخو الفلسفة تسميته عندما أطلقوا عليه اسم « المذهب الرشدى اللاتينى » وكان ينبغى أن يسموه بالمذهب العربى اللاتينى . وفى رأيه أن المذهب الرشدى الحقيقى لم يتطرق الى العالم الغربى الا من خلال مذهب البرت الأكبر . ويرى المؤلف فى النهاية أن الفلسفة الرشدية الحقيقية ما كان من المستطاع معرفتها فى العالم الغربى قبل النصف الثانى من القرن الثالث عشر ! (٢٨) .

وفى رأينا أن الدكتور قاسم يحاول اثبات بطريقة غير مباشرة أن كل التهم التى وجهت للفلسفة الرشدية عند دخولها باريس ، كان يجب فى الحقيقة أن تلصق بالفلسفة العربية ذات النزعة الأفلاطونية والمتمثلة فى الفارابى والكندى وابن سينا ، لا بابن رشد . أن أرجاء دخول ابن رشد فى رأينا ، فى العالم المسيحى الى ما بعد منتصف القرن الثالث عشر فيه اجحاف فظيع للحقيقة فلقد سبق لى أن ذكرت أن جيوم دوفرنى ذكر ابن رشد فى أوائل القرن الثالث عشر ، كما قلنا أن البرت الأكبر ذكره عام ١٢٤٠ فى كتابه « فى المخلوقات » حوالى ٨٠ مرة . ومن جهة أخرى كان على د . قاسم ألا ينزعج كل هذا الانزعاج بسبب التهم التى ألصقت بابن رشد ، فمن الطبيعى أن يكون هذا الفيلسوف العقلانى العظيم الذى كرس حياته فى توضيح فكر المعلم الأول قد أتى بالكثير من النظريات التى تصبغ مع العقيدة المسيحية ، بل ومع أى عقيدة منزلة ، ولاهوتها ، مما يدفع الكثيرون لمهاجمته . ثم ألم يهاجمه البرت الأكبر وتوماس الأكويينى نفسيهما وقد عرفاه حق المعرفة ، وقد اعتبرهما د . قاسم تلاميذا له ؟

---

(٢٨) د . قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويينى ، ص ٤٤ ، ٤٥ وص ٥١ .

ونعتقد أن محاولة تبرأة فيلسوف من تهمة الالحاد من جانب أستاذان للفلسفة ما كان ينبغي أن تأخذ كل هذه الأهمية ، خاصة أن المتهم هو ابن رشد الذى يمكن أن يبرىء نفسه دائماً قائلاً كما سنرى عند دراسة التوفيق بين الفلسفة والدين عنده « اننى أوضح أرسطو ولا أعبر عن آرائى ! » .

ويتساءل د . قاسم لماذا لا يكون المقصود بتحريم عام ١٢١٥ هو ابن طفيل مثلاً ؟ ولا أدري لماذا لا يكون هو ابن رشد خاصة أن الاتجاه بعد ذلك فى التحريمات كان ضد ابن رشد بالذات وليس ضد أى فيلسوف آخر ؟ لماذا نبحث عن أبعد الاحتمالات بينما أقر بها أمامنا ؟

وبعد هذا العرض نعتقد أنه فى استطاعتنا القول أن Mauritus Hispanus المشار اليه فى تصريح ١٢١٥ والذى حرمت شروحه هو ابن رشد . وبالرغم من أن جزءاً يسيراً من كتبه هو الذى ترجم ، فقد عرفه بعض المهتمين بالفلسفة ودارسيها وربما يكونوا قد عرفوا بقية مؤلفاته قبل أن تترجم كأن يكون بعض العارفين للعربية لخصوها لهم ، أو ربما وجدت ترجمات متسعة غير دقيقة لكتبه ثم اختلفت عندما وجدت الترجمات الدقيقة .

ولقد تكون ، بالرغم من تحريمات ١٢١٠ و ١٢١٥ ، تيار فكري جديد فى كلية اللاهوت نفسها ، الى جانب استمرار الاتجاه المحافظ القديم المرتبط بشدة بالاعتماد على النصوص وعلى آباء الكنيسة . ولابد أن هذا الاتجاه يرجع الى ضرورة انتظام طلاب كلية اللاهوت بعض الوقت فى كلية الآداب بمقتضى نظام دراسة كلية اللاهوت ، وهناك كانوا يقاتلون بالمنهج التأملى العقلانى الذى يزداد قوة . وتصادف أن تكونت - فى الوقت الذى كان يغزو فيه أرسطو جامعة باريس ومعه الفلسفات الوثنية الأخرى - طائفة الدومنيكان فى ٢٢ ديسمبر عام ١٢١٦ ، كما جاء القرنسيسكان جامعة باريس لأول مرة فى عام ١٢١٩ واجتذبت القرقتان العديد من الأعضاء سواء كانوا تلاميذا أم اساتذة (٢٩) ،

وتمثيل هاتين الطائفتين في جامعة باريس كان في رأينا ، مما جعل الصدام بين المسيحية من جهة والأرسطية والرشدية من جهة أخرى أعنف .

#### (د) المرحلة الثانية في تاريخ الأرسطية في القرن الثالث عشر :

وتقع تلك المرحلة فيما بين ١٢١٨ و ١٢٥٠ ، وفي تلك المرحلة واصلت كلية الآداب بجامعة باريس تدريس أرسطو وشروحه رغم تحريمات ١٢١٠ و ١٢١٥ ، بل أن كلية اللاهوت نفسها أصابتها العدوة ، فما هو البابا جريجوار التاسع يوجه رسالة الى أساتذة هذه الكلية يحذرهم فيها من الفلسفة ، وسوء استخدامها ويذكرهم بقيمة العلم المقدس ، أي اللاهوت ، وهو الذي يستمد مبادئه من العقيدة ، تلك المبادئ التي تعلو على مستوى الفهم الانساني . ان الفلسفة هي خادمة اللاهوت الذي يعلو على كل العلوم الأخرى . فلا يجب اذن قلب الأدوار ووضع العلم المسيطر تحت سيادة الفلسفة وهي مجرد خادمة له ancilla كما كانوا يقولون حينئذ . وبالرغم من أن مضمون هذه الرسالة عائم كما يقول لنا فان ستينبرجن الا أنه يلقي ضوءا قويا على التطور الذي حدث في هذه الكلية منذ ١٢١٥ . ولقد قام الأب جرابمان Grabmann ، عالم الفلسفة المسيحية الكبير ، الذي بذل الكثير من الجهود لنشر مخطوطات العصور الوسطى الفلسفية ، بتوضيح ذلك بالاعتماد على الكتابات التي وضعت في هذه الفترة في الكلية ، فذهب الى أنه لأبد وأن يكون هذا التيار الفلسفي الجديد جاء نتيجة ضرورة انتظام طلاب اللاهوت في كلية الآداب قبل دراسة اللاهوت . ومن الواضح أن هذا الاتجاه كان يعطي مكانة عظيمة للمنهج التأملی . ويبدو أن هؤلاء المجددين كانوا يستخدمون مصطلحات ومفاهيم فلسفية في تأويل « الأسرار » دون مراعاة لطبيعة معرفة العقيدة أو طبيعة العلم اللاهوتي . ان الصراع هنا بين الروح المسيحية والاتجاه الفلسفي الطبيعي الوثني . وتزايد قوة هذا الاتجاه حتى يضطر البابا اليقظ الى توجيه خطاب في ١٣ أبريل ١٢٣١ الى أساتذة وطلاب جامعة باريس لاعادة السلام بهدوء الى هذه الجامعة بعد أن اجتاحتها الاضطرابات . والجديد في هذه الرسالة هو أن البابا رأى استمرار تحريم كتب أرسطو لحين فحص الطبيعية منها ولحين « تنقيتها » من كل ما يشير مجرد الشكوك . ويوصي البابا اللاهوتيين ،



بالابتعاد عن المناهج الضارة بالنسبة لعلمهم ، فيجب ألا يحاولوا لعب دور الفلاسفة بل عليهم الاعتماد دائما على مصادر اللاهوت التقليدية . وبعد ذلك بعشرة أيام أى فى ٢٣ أبريل ١٢٣٦ كون البابا جريجوار التاسع لجنة مهمتها فحص كتب أرسطو الطبيعية ، فقد تكون دراسة أرسطو مفيدة للعلم المسيحى ! وكان الهدف من هذا الفحص حذف كل الفقرات التى تمثل خطرا على العقيدة أو تثير شكاً فيها أو تتعارض معها صراحة .

وواضح تماما أن هذا البابا الذكى قد أدرك أن أرسطو قد اقتحم كلية الآداب بل وكلية اللاهوت بنفسها ، وأنه لا فائدة من محاولة القضاء على هذا التيار ، وأن الشيء الوحيد الذى يستطيعه هو أن « ينقى » أرسطو من كل جوانبه « الوثنية » بحيث يمكنه التعايش مع العقلية المسيحية . لقد بدأت الكنيسة اذن تخضع للامر الواقع .

ألا أن هذه اللجنة فشلت تماما ! كان من الصعب ، جعل العقول التى أثير شغفها ، تقبل مقص الرقابة على الفكر المطروح أمامها . ومما ساعد على فشل هذه اللجنة هو أن شروح ابن رشد كانت قد دخلت باريس . بقيت المشكلة اذن قائمة أمام أى بابا ، ولذلك نرى البابا اينوسنت الرابع Innocent IV يفرض حظر قراءة كتب أرسطو الطبيعية فى تولوز أيضا فى ٢٢ سبتمبر ١٢٤٥ - (٣٠) . ولكن التيار الأرسطى كان أقوى من كل الإجراءات ولذلك اضطرت جامعة باريس فى عام ١٢٥٥ كما سنرى فى المرحلة القادمة ، أن تضع فى برنامجها كل كتب أرسطو السيكولوجية ، والطبيعية والميتافيزيقية !

وفى هذه الفترة التى نحن بصدددها ، والتى تمتد من سنة ١٢١٨ إلى سنة ١٢٥٠ ، غزت شروح ابن رشد كل المراكز العلمية فى أوروبا وعلى رأسها باريس . وإذا كان البعض ينكر معركة أوروبا بابن رشد قبل ١٢٣٠ ، بينما يرى البعض الآخر أنها حدثت فى أوائل القرن الثالث عشر ، فإن

---

(٣٠) Van Steenberghen : La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle p. 101 — 108 ; et Mandonnet : Siger de Brabant, 1<sup>ère</sup> partie p. 21.

إلـكـل يـجـمـع عـلـى أـنـه ما بـيـن ١٢٣٠ و ١٢٥٠ كان ابن رشد قد فرض سلطان شروحه على العقول : وكما سبق أن قلنا كان جيوم دوفرني هو أول من ذكر ابن رشد في كتابيه « في الكون » و « في النفس » وهما مؤلفان فيما بين ١٢٢١ ، ١٢٢٦ وإن كانت اللهجة التي ذكره بها تشير الى نوع من التردد قد يعنى الجهل بحقيقة ابن رشد . ونرجح أن يكون ذلك سببه سيطرة الكنيسة على الفكر وتهديدها المستمر لكل جديد مما يدفع بالمفكرين الى التظاهر أحيانا بغير ما يؤمنون به وهي حيلتهم في كل العصور إذا ما اشتدت الضغوط عليهم . وقد يكون سبب لهجة دوفرني هو أنه قرأ ابن رشد فعلا أو سمع عنه ، دون أن يتعمق في حقيقة فكره ، وفيما يمثله من خطر على العقيدة المسيحية . ولا يعقل في رأينا أن يكون ابن رشد قد ظهر فجأة بحيث يذكره ألبرت ثمانين مرة في كتابه « في المخلوقات » الذي ألفه عام ١٢٤٠ ، بينما كان دوفرني يكاد يجهله حتى وقت قريب . فلا بد أن هذا التيار الأرسطي الرشدي كان قد قطع شوطا طويلا حتى رسخت أقدامه وحتى أصبح حقيقة واقعة بالرغم من كل تحريمات الكنيسة ، وحتى يذكره ألبرت بهذه الكثرة ، وهو الذي يمثل فكرا مسيحيا سليما الى حد كبير وله مكانة عظيمة في الحياة الفكرية .

#### (هـ) المرحلة الثالثة للأرسطية (الشدية) في باريس فيما بين ١٢٥٠ و ١٢٦٥ :

وضعت كلية الآداب بجامعة باريس في ١٢ مارس ١٢٥٥ تنظيما لها هيئ التدرّيس وحددت الكتب التي يجب أن تقرأ أو تشرح علنا . وكان هذا دليلا على دخول أرسطو رسميا كلية الآداب . فكل ما فعلته الكلية في الحقيقة هو أنها أرادت أن تجعل تنظيمها يجاري الواقع الموجود فعلا منذ فترة مضت . وقد سمحت بدراسة كتب الأخلاق، والسماع الطبيعي ، والميتافيزيقا ، والحيوان ، والسماء والعالم ، والآثار العلوية ، والنفس ، والكون ، وكتاب العلل ( وهو ليس لأرسطو حقيقة ) والحس المحسوس ، والنوم واليقظة ، والنباتات ، والذاكرة والتذكر ، والموت والحياة (٣١) .

وبهذا التنظيم أصبحت كلية الآداب ببافيس مفتوحة على مصراعها للامتلات الفلسفية ليس فى مجال المنطق والأخلاق فحسب بل فى الميتافيزيقا وفى الفلسفة الطبيعية أيضا . ولا نعرف الكثير عما كان يدرس بالضبط فيما بين ١٢٥٠ و ١٢٦٥ وكل مانعرفه أنه فى نهاية تلك المرحلة بدأ يتضح اتجاهان مختلفان. تزعم سيجردى برابانت أحدهما ، وسار وراءه مجموعة من الأساتذة فى طريق العقلانية ، وأصبحوا يدرسون أرسطية هرطقية فى نقاط عديدة ، بينما كان الاتجاه الثانى يعبر عن أرسطية معتدلة أى تحترم الرؤية المسيحية للأشياء . وكان حزب سيجر هو حزب الأقلية ، فهو يضم أقل من ربع الموجودين فى الكلية سواء كانوا أساتذة أم طلبة ، وأن كان يبدو أنه الحزب الذى اجتذب أقوى الشخصيات وأبرز المفكرين ، ويتضح هذا من كتاباتهم ومن شهادة المعاصرين (٣٢) .

امتازت هذه الفترة بأعمال وجهود كل من البرت الكبير وتلميذه العظيم القديس توماس . وكانت بداية هذه الجهود تكليف البابا الاسكندر الرابع لألبرت ، وذلك أثناء إقامته فى البلاط عنده ، بنقض ضلالة ابن رشد الخاصة بخلود النفس الانسانية الفردية . واستجاب البرت لذلك بأن وضع كتاب « فى وحدة العقل ضد ابن رشد » الذى أدمجه فيما بعد فى خلاصته اللاهوتية بعد أن أدخل عليه تعديلات هامة . والكتاب يدل على الروح الفكرية التى كانت سائدة فى عام ١٢٥٦ . ويفرض السؤال التالى نفسه علينا فى هذا المقام : هل كان طلب البابا لنقض نظرية وحدة العقل الرشدية رد فعل لوجود رشديين صرحاء كان لابد من الرد عليهم ؟ يذهب فان ستينبرجن فى كتابه « الفلسفة فى القرن الثالث عشر » - وهو كتاب قيم من حيث استعراضه لكل فلسفات هذا العصر الذهبى للفلسفة المدرسية ، وأن كان فيه الكثير من التحيزات ومن الأفكار المسبقة التى تؤدى غالبا الى استنتاجات بعيدة تمام عن الحقيقة - ذهب الى أن الإجابة عن هذا السؤال لابد وأن تكون بالنفى ، وذلك لأن نظرية وحدة النفس الرشدية كانت قد اكتشفت من جانب المسيحيين منذ فترة وجيزة . ودليله على ذلك أنهم لم يتوقعوا عندها طويلا ، رغم خطورتها ،

فيما قبل عام ١٢٥٠ ، أما دليله الثاني فهو أن روجر بيكون في كتابيه « مسائل على كتب الفلسفة الأولى » و « مسائل على كتاب العلل » ينسب لابن رشد نظرية تعدد العقول الممكنة والعقول الفعالة ، وهو ما فعله أيضا البرت الكبير في خلاصته عن المخلوقات التي كتبها فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٤٣ معتقدا أن ابن رشد يختلف ، في قوله بتعدد العقول الفعالة ، عن كل شراح أرسطو . ويذهب نفس المؤلف أيضا الى أنه من غير المعقول أن تكون هرطقة مثل وحدة النفس قد انتشرت في أراضى مسيحية منذ حوالي ١٢٥٠ دون أن تندرج في أي تحریم الا بعد ذلك بعشرين عاما (٣٣) . وهو يقصد بالطبع تحریم عام ١٢٧٠ الشهير . وهذا رأى عجيب في الحقيقة من جانب باحث متخصص مثل فان ستينبرجن ، فاذا كان البابا قد كلف القديس البرت عام ١٢٥٦ بنقض هذه الضلالة أفلا يعنى هذا صراحة أنها كانت معروفة ومنتشرة بين مفكرى المسيحية ، وأنها كانت تشكل خطورة بالنسبة للعقلية المسيحية بل بالنسبة للعقيدة نفسها ؟! ولذا يمكننا القول أنه في اللحظة التي كلف البابا البرت بنقض نظرية ابن رشد ، كان الفيلسوف المسلم ابن رشد معروفا تماما . وبالتالي نرفض هذا الرأى الذى يرى أن الأمر لم يكن يتعلق بهرطقة منتشرة بين اللاتين ، وأنه كان لا يتعدى حل مشكلة فلسفية شائكة قد أثارت عقول بعض الفلاسفة اللاتين (٣٤) . كان فان ستينبرجن متخططا في تحديده لزمان دخول نظرية وحدة النفس الرشدية للعالم المسيحى . فهو يحذر من فكرة رينان التي اعتنقها من بعده ماندونييه فيما يخص هذه النظرية وتطور رد الفعل المضاد لها . ولكن حديثه في هذا الموضوع به الكثير من الأخطاء . فعلى سبيل المثال يقول ان رينان يعتبر أن كتاب « فى وحدة العقل » لابرت الأكبر أكبر دليل على الصراع ضد الرشدية معتمدا في رأيه هذا ، لا على نص هذا الكتاب ذاته ، بل معتمدا عليه بعد أن تحول الى جزء من خلاصته اللاهوتية التي كتبها في زمن متأخر كانت هذه « الضلالة » قد انتشرت فيه (٣٥) . والغريب أن رينان لم يقل بذلك

---

Van Steenberghen : La philosophie au XIII (٣٣)  
siècle p. 157 et p. 279.

Van Steenberghen : Aristote en occident p. 158. (٣٤)

Ibid. p. 189. (٣٥)



أبدا إنما قال بالحرف الواحد « لابد أن نظرية وحدة العقل قد أصبحت لها أهمية كبيرة ، ولابد أنها قد جمعت حولها عددا كبيرا من الأنصار حتى يرى البرت نفسه ، غير مكثف بمحاربتها في عدة مناسبات ، بل يرى نفسه مضطرا الى تخصيص كتابا لها وهو « وحدة العقل ضد الرشديين » وهو الذى سيضممه بالنص تقريبا ضمن خلاصته ، معترفا أنه ألفه فى روما بأمر من البابا اسكندر الرابع حوالى ١٢٥٥ (٣٦) . أما الأمر الأكثر غرابة فهو ، أن ماندونييه الذى ينتقده فان ستينبرجن لأنه سار وراء رينان ، يذهب الى أن كتاب « وحدة النفس » لا يحارب اتجاه رشديا ولكنه يحارب الشكوك الأولى التى نتجت عن تدريس أرسطو الذى سمحت به جامعة باريس منذ ١٢٥٥ (٣٧) .

أدرك البرت الكبير الموقف تماما ، أى أدرك أن أرسطو دخل أوروبا المسيحية مصطبغا بصبغة عربية أى متأثرا بالتأويل المادى لاسكندر الأفروديسى ، وأن كثيرا من أساتذة جامعة باريس اعتنقوا هذه الفلسفة ، وأن الأوغسطينية القديمة وقفت فى وجه هذا الاتجاه محاولة أن تسد عليه الطريق ولكنها فشلت فازداد هذا الاتجاه قوة ، واستطاع أن يفرض نفسه بمنهجه وبدقته ، وبما كان ينطوى عليه من قضايا عديدة جديدة ، يمكن أن تكون أساسا للفلسفة بل للاهوت المسيحى نفسه . أدرك البرت كل هذا بوضوح وكان موقفه حكيما إذ اعتمد كثيرا على المصادر العربية ، وهذه حقيقة ، وأن فرق بينهما وبين أرسطو الحقيقى ، وبذلك يكون قد « نقى » أرسطو بقدر الامكان من الفلسفة العربية ( الرشدية بالذات ) التى لا يمكن أن تتفق والعقيدة المسيحية ، بل ولا يمكنها أن تتفق أيضا والفلسفة السليمة ( فى رأيه هو بالطبع ) (٣٨) .

ويلج علينا سؤال فى هذا الموضع ونحن بصدد محاولة « تنقية » البرت لأرسطو من الشوائب ، ألا وهو هل كان أرسطو الحقيقى الخالص

Renan p. 232.

(٣٦)

Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 62. (٣٧)

Théry : Entretien sur la philosophie musulmane (٣٨)  
et la culture française p. 91 — 92.

من كل الشوائب لا يصطدم والعقيدة المسيحية ؟ يذهب فريق من الباحثين ومنهم تيرى الى أن أرسطو في نصوصه الأصلية يمكن وأن يتفق والعقيدة المسيحية . ونحن لا نعتقد هذا ، فالأساس الميتافيزيقي الأرسطي لا يمكن إلا وأن يتعارض مع أي دين يقول بخلق العالم من عدم ؛ وبخاود النفس الفردية . ولكي يتفق أرسطو والعقيدة المسيحية أو أي عقيدة منزلة ، لابد من التوفيق بينه وبينها كما فعل من قبل معظم فلاسفة الإسلام .

وقبل أن نستعرض في الحديث علينا تحديد معنى بعض التعبيرات الهامة التي نجدها في كل كتب فلسفة العصور الوسطى والخاصة بهذه الفترة الحاسمة في تاريخ الفلسفة المدرسية وهي الأرسطية الجذرية *l'aristotélisme radical* والأرسطية الهرطقية *l'aristotélisme orthodoxe* والأرسطية السليمة

الاعتقاد أو الأرثوذكسية *l'aristoélisme hétérodoxe*

إن الأرسطية الجذرية هي الأرسطية التي تتمسك بحرفية نصوص وبروح فلسفة أرسطو نفسه ، وهذه في رأينا يمكن أن تكون هي عين الأرسطية الهرطقية وقد أطلق عليها هذا اللقب بالنسبة لموقف العقيدة المسيحية منها . كما أن التعبيرين يمكنهما الدلالة على الرشدية اللاتينية التي تمسكت دائماً بحرفية الأرسطية وبالاخلاص الشديد لهذا المذهب الشامخ . أما الأرسطية الأرثوذكسية أو السليمة الاعتقاد فهي تلك التي أسسها كن من ألبرت الكبير وتوماس الأكويني وذلك بأن خلاصها من كل ما يمكن أن يصطدم بالعقيدة موفقين بذلك بينها وبين المسيحية ، وهذه الأرسطية هي التي ستسود لتصبح المذهب الرسمي للكنيسة فيما بعد .

ولو عدنا لمحاربة التيار الرشدي لوجدنا أن جهود البابا اسكندر الرابع لم تقف عند هذا الحد ، إذ كلف توماس الأكويني أيضاً بوضع كتاب يحارب فيه الهرطقات الفلسفية الجديدة . وعلى الفور بدأ توماس في تأليف كتابه الشهير « الرد على الأجانب » ( أو الوثنيين لأن المقصود بكلمة *gentiles* من هم غير مسيحيين ) . ويرى فان ستينبرجن أن القديس توماس لم يكن يستهدف محاربة الهرطقات الفلسفية الجديدة في كتابه ( الذي ألفه فيما بين ١٢٥٨ و ١٢٦٤ ) إنما هي قد

الفسه من أجل المبشرين المسيحيين الذين عليهم تنصير العرب ، فقد كان على هؤلاء المبشرين معرفة الأخطاء الفلسفية أو اللاهوتية المنتشرة في الاسلام ، وكان عليهم أن يكونوا مسلحين لمحاربتها ، كما كانوا يحتاجون لمنهج اقناع يتفق والعقلية الاسلامية . ويذكر نصا من المقدمة يؤكد هذا المعنى فيما يعتقد هو . يقول نوماس أن هذا الكتاب موجه للوثنيين بل للمسيحيين الحائرين ، أي أن الكتاب هدفه « تقديم الحكمة الى المسيحيين الذين يحترمون الكتاب المقدس والذين وهبوا أنفسهم للدفاع عن الحقيقة الكاثوليكية » (٣٩) . ونعتقد أن هذا النص لا يشير الى أن الكتاب موجه للمبشرين بل لمن ضلوا الطريق أو حاروا نتيجة لوقوفهم على ما هو مخالف للعقيدة المسيحية ، والالما احتاروا . فلو كان المقصود هم المبشرين لكان الهدف من الكتاب اطلاعهم على مزيد من حقائق الدين لا هديهم لأنهم حيارى . ونرى أن الكتاب مناقشة فلسفية موضوعية هادئة للأفكار المخالفة للعقيدة المسيحية ، بعيدا عن روح الانفعال . ألم يقل لنا توماس الأكويني في الكتاب الأول من هذه الخلاصة أن هدفه منها هو « التعريف بالحقيقة التي تعلمها العقيدة المسيحية واستبعاد الأخطاء المضادة » (٤٠) . ولو تابعنا بقية النص لوجدناه يبين صعوبات الرد على الضلالات ووسائل التغلب عليها (٤١) .

ونتفق مع جوتيه فيما ذهب اليه في تقديمه لكتاب القديس الأكويني الذي نحن بصدد من أنه لو كان هدفه التبشير لوضع في المقام الأول ضلالات القرآن وعلماء الكلام المسلمين لينقضها بدلا من الاهتمام فقط بالضلالات الفلسفية (٤٢) .

ولنا أن نتساءل هل وضعت « الخلاصة ضد الوثنيين » لمحاربة الرشدية اللاتينية ؟ أو بمعنى آخر هل تمثل هذه الخلاصة دليلا على وجود

---

(٣٩) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 182.

(٤٠) Ibid. p. 189.

(٤١) St. Thomas d'Aquin : Summa contra Gentiles.

Livre 1er P. Lethielleux 1961 p. 135.

(٤٢)

الرشديين ؟ يذهب البعض الى أن هذا مستحيل لأن الفترة التي وضع فيها الكتاب أي فيما بين ١٢٥٨ و ١٢٦٤ لم يكن بها بعد رشديون لاتين ولأن تلك « الخلاصة » لا تتضمن الا فلسفة القديس توماس الخاصة (٤٣) أما البعض الآخر من مؤرخي فلسفة تلك الفترة فيعرض رأيهم من خلال تقسيمه لها الى ثلاث مراحل الأولى فيما بين ١٢٣٠ و ١٢٥٠ حيث تكون هذا الاتجاه على أثر ترجمة أعمال ابن رشد ، وفي هذه الفترة لم يدرك اللاتين بالضبط حقيقة مذهب ابن رشد حتى أن ألبرت وروجر يكون كانا يعتقدان أنه صاحب فكرة أن العقل الفعال من قوى النفس . أما المرحلة الثانية للرشدية فهي فيما بين ١٢٥٠ و ١٢٦٦ وفيها بدأ رجال اللاهوت يدركون « أباطيل » ابن رشد ويحاربونها ، وأكبر دليل على ذلك كتاب « في وحدة العقل » . أما المرحلة الثالثة من الرشدية فتبدأ عام ١٢٦٦ وقد تبلورت تماما الرشدية وأصبحت تمثل تيار الأرسطية الهرطقية وكان زعيمها هو سيجر دي برابانتي الذي بدأ يدرس منذ ٢٧ أغسطس ١٢٦٦ (٤٤) . ومعنى هذا التقسيم أن الرشدية لم تكن موجودة حقيقة كتيار عندما كتب توماس كتابه . والضلالات التي يتحدث عنها توماس لا ينسبها للرشديين اللاتين أساتذة كلية الآداب المعاصرين ، بل لأصحابها الأقدمين من اليونان والعرب (٤٥) .

ومن قراءتنا لهذه الخلاصة اتضح أن توماس يهتم كثيرا بنقض ضلالات ابن رشد بالذات ، أفلا يعنى هذا أن هذا الفيلسوف المسلم قد بدأت فلسفته تفرض نفسها على العقول ؟ . صحيح أن سيجر قد بدأ يدرس أرسطو في تأويله الرشدي ابتداء من عام ١٢٦٦ ولكن هذا لا يعنى أن الرشدية كانت تيارا لا يلتفت اليه قبل هذا التاريخ ، كما لا يعنى أيضا أنه لم يكن هناك رشديون لاتين . ربما لم يكن ثمة أساتذة

---

Gorce : L'essor de la pensée au moyen âge p. (٤٣)  
272 — 281.

Salman D : Note sur la première influence (٤٤)  
d'Averroés, dans Revue Néoscholastique de Philosophie, 1937,  
No. 40, Louvain 203 — 212.

St. Thomas d'Aquin — Summa contra Gentiles (٤٥)  
p. 70 à 91.



يقومون بتدريس فكر ابن رشد فى جامعة باريس قبل هذا التاريخ ،  
ولكن هذا لا يعنى انه لم يكن هناك رشديون لاتين . لقد كان سيجر  
أول من جرؤ على تدريس فكر ابن رشد ولكن هل كان له اتجاه آخر غير  
الرشدية قبل ١٢٦٦ ؟ ، الم تكن هناك فترة اعداد وتكوين بالنسبة له  
ولغيره من الرشديين سبقت هذا التاريخ تربوا خلالها فى احضان  
الرشدية التى كانت موجودة فعلا ؟

لقد فرض فكر ابن رشد نفسه فى هذه المرحلة بعد ان تسلل الى  
العقول على اثر ترجمة كتبه فى أوائل القرن الثالث عشر .

ويرى فان ستينبرجن أن الرشدية اللاتينية كُتبت وجدت فيما بين  
١٢٦٠ و ١٢٦٥ ودليله على ذلك انه فى الوقت الذى ترك فيه القسيس  
توماس باريس عام ١٢٥٩ لم يكن هناك ما يثير أى شك فى وجود مثل  
هذه الأزمة . وفى ١٢٦٦ كان سيجر يدرس منذ زمن قليل فى كلية الآداب ،  
وفى ١٢٦٧ أثار ما يدرسه أساتذة كلية الآداب المنتونين بابن رشد رد فعل  
القديس بوناونتورا . ويعلن توماس فى مقدمة كتابه « فى وحدة العقل »  
الذى ألفه سنة ١٢٧٠ أن الضلالة الرشدية قد انتشرت منذ وقت طويل  
فى العديد من العقول . وبالرغم من محاولته الدائمة لإرجاء تباور  
الرشدية اللاتينية الى ما بعد عام ١٢٦٠ ، فان ستينبرجن يعترف بأن  
هذا التيار لم يتفجر فجأة انما جاء نتيجة اختصار طويل للأفكار التى  
وجدت بحق بوادرها قبل ١٢٥٠ ، وقد عجلت بربسوخها قوانين كلية  
الآداب التنظيمية التى صدر أولها فى فبراير ١٢٥٢ ، وثانيها فى مارس  
١٢٥٥ . وهو يرى أن مما ساعد على نمو هذا التيار الرشدى فى  
باريس أن بوناونتورا قد اعتزل التدريس منذ ١٢٥٧ ، وأن توماس كان  
قد عاد ليطاليا عام ١٢٥٩ بحيث لم تعد هناك أية شخصية هامة فى  
المدينة الجامعية يمكن أن تتصدى لهذا التيار الهرطقى (٤٦) .

(و) المرحلة الرابعة للأرسطية الرشدية في أوروبا المسيحية : من ١٢٦٠ الى ١٢٧٧ :

كانت الأزمة التي يعاني منها الفكر في أوروبا المسيحية في النصف الثاني من القرن الثالث عشر في رأينا ترجع الى انتشار الرشدية اللاتينية للعقيدة المسيحية . وانصببت جهود البرت الكبير وتلميذه العظيم القديس توماس على انتشار الفكر الأوروبي من هذه الأزمة التي بلغت ذروتها فيما بين ١٢٦٧ و ١٢٧٧ ، وهي السنوات العشر التي كتب فيها سيجر دي برابانت أخطر كتبه الرشدية النزعة . ولقد وجه جل الأدب الفلسفي الملتزم بالروح المسيحية في هذه الفترة للتصدي للتيار الرشدي . فها هو القديس توماس يكتب في ١٢٧٠ ( وان كان يرى نفسه يقول ان تاريخ الكتاب هو ١٢٦٩ وليس ١٢٧٠ ) ، رداً على سيجر دي برابانت « في وحدة العقل رداً على الرشديين » ليرد عليه سيجر من جديد بكتابه « في العقل » في نفس العام . ان هذه الفترة هي زمن أعظم المعارك الفكرية في العصور الوسطى ، وخطورة الموقف هي التي اشعلت هذه المعارك : لقد نهشت الرشدية العقيدة المسيحية ولا بد من تعبئة كل الجهود لانقاذ نقائنها . وأصبحت المشكلة هي انقاذ أرسطو من شارحه . ويبدو أن الأزمة قد وصلت الى قمته وأن التيار كان جارفاً مما دفع بأسقف باريس اتين تومبييه ، Etienne Tempier الى ان يصدر قرار تحريم جديد في ١٠ ديسمبر ١٢٧٠ ( والغريب أن رينان يذكر تاريخاً مختلفاً بالنسبة لهذا التحريم ألا وهو ١٢٦٩ ) يحرم فيه ثلاث عشرة قضية رشدية . ولنلاحظ أن هذه هي المرة الأولى ، على خلاف كل التحريمات السابقة التي نرى فيها تحديداً لقضايا معينة ، مما يدل على أن المسألة لم تعد تيساراً أو اتجاهها غير واضح المعالم كما كان الأمر بالنسبة لتحريمات ١٢١٠ و ١٢١٥ . إنما أصبحت الرشدية معروفة تماماً ، وقضاياها مدروسة وواضحة . . . . . ومنتشرة !! ، والطريف أن القديس البرت تلقى من Gilles de Lessines خمس عشرة قضية ليفحصها قبل تحريمها . ولاحظ البرت أن ثلاث عشرة قضية من هذه القضايا رشدية تماماً أما القضيتان الأخيرتان فلم تكونا متعارضتين مع العقيدة بل كانتا مأخوذتين من القضايا الأرسطية التي يقول بها البرت الكبير نفسه وتلميذه الأكويني !! أما أولى تلك القضيتين فهي قضية وحدة الصورة في

الإنسان ، وأما القضية الثانية فهي بساطة الملائكة وهما تتعارضان بوضوح مع نظريتي تعدد الصور الجوهرية ، والتكوين المادى الصورى للملائكة اللتان تقول بهما الأوغسطينية . ونعتقد أن كون قضايا القديس ألبرت والقديس توماس قد بدأت تثير الشكوك فإن هذا يعنى أن أصحاب الفلسفة الأوغسطينية ، وهم أصحاب الاتجاه التقليدى فى الفلسفة المسيحية ، كانوا لا يحاربون الرشدية فحسب بل كل الأرسطية ، وهم كما نعلم أصحاب اتجاه أفلاطونى أساسا .

أما القضايا الثلاث عشرة التى خطرأها أتين تومبييه فهي :

- ١ - لا يوجد الا عقل واحد ( لكل الجنس البشرى ) .
- ٢ - من الخطأ أو من سوء التعبير أن نقول أن الانسان هو الذى يدرك .
- ٣ - ان ارادة الانسان تريد أو تختار تحت سيطرة الضرورة .
- ٤ - ان كل ما يحدث فى العالم يخضع بالضرورة لتأثير الأجسام السماوية .
- ٥ - ان العالم قديم .
- ٦ - لم يوجد انسان اول .
- ٧ - ان النفس التى هى صورة الانسان كائنسان تفسد بالموت .
- ٨ - ان النفس لا يمكنها أن تتعذب بالنار المادية بعد الموت .
- ٩ - ان حرية الارادة قوة منفصلة وليست فعالة وهى تخضع بالضرورة للارغبة .
- ١٠ - ان الله لا يعرف الجزئيات .
- ١١ - ان الله لا يعرف شيئا الا ذاته .

١٢- ان الأفعال الانسانية لا تخضع للعناية الالهية .

١٣- ان الله لا يستطيع ان يهب الخلود أو اللامادية لشيء من شأنه أن يفسد أو أن يفنى .

ولو نظرنا لهذه القضايا بنظرة تحليلية لوجدناها تنكر العناية الالهية بالنسبة للموجودات الجزئية وتنكرها أيضا في مجال الامكان ( القضية العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة ) ، وتقول بـقدم العالم ( القضية الخامسة والسادسة ) وتنكر حرية الارادة ( القضايا الثالثة والرابعة والتاسعة ) أما القضية التي كان عليها التركيز كله فهي قضية وحدة العقل الانساني ( القضية الأولى والثانية والسابعة والثامنة والثالثة عشرة ) أي تلك التي تقول ان هناك عقلا انسانيا واحدا مشتركا بين كل أفراد النوع البشري . لقد كانت هذه القضية بحق هي المشكلة الكبرى ، وهي ترجع الى نظرية اسلامية تنسب الى الاسكندر الأفروديسي . وقد استمرت هذه النظرية في كل كتب النفس عند فلاسفة المشرق والمغرب الاسلاميين ، كما استمرت في كل الحياة الفكرية والدينية ، ومن تعديل الى آخر انتهت الى النظرية النفسية الرشدية الشهيرة التي تلفى في النهاية العقل الانساني الفردي . وكان الوقت قد حان للرجوع للصواب (٤٧) . وهذا ما حاولت الكنيسة أن تفعله بواسطة التحريم، الى جانب جهود كل من القديس ألبرت والقديس توماس الأكويني كما سنرى عندما نتحدث عن نظرية النفس فيما بعد .

ويعتبر البعض أن عام ١٢٧٠ هو عام انتصار شخصي لتوماس الاكويني ممثل الأرسطية الأرثوذكسية ، على الرشدية والأوغسطينية ، وان كنا نرى أنه لم يكن نصرا حقيقيا والا ما اضطر الأسقف اتين تومبييه أن يصدر قرار تحريم آخر عام ١٢٧٧ ، مكونا عن ٢١٩ قضية ، وموجهها ضد اساتذة كلية الآداب بباريس الذين يصرون على تدريس نظرية العقل المفارق ، والذين يأتي على رأسهم بالطبع سيجر دي برابانت الذي كان يأخذ كما سنرى بالقضايا الرشدية الأساسية أي بوحدة العقل البشري ويقدم العالم .



وجاء تحريم ١٢٧٧ ، بالرغم من كل محاولات توماس وألبرت للفصل بين أرسطو وابن رشد ، ليضم القضايا توماس نفسه بالرغم مما لشخصيته ولجهوده من مكانة ، وبالرغم من وفاته التي حدثت قبل ذلك بسنوات قليلة ( فى عام ١٢٧٤ ) . وكان البابا يوحنا الثانى والعشرين قد طلب من أسقف باريس أتين تومبويه القيام ببحث عن النظريات التي تدرس فى جامعة باريس . ولكن الأسقف النشط لم يكتف بتسليم نتيجة بحثه للبابا ، بل وضع تحريما يشتدل على ٢١٩ قضية مشائية بصفة عامة ، وإن كانت بعضها رشدية بصفة خاصة . إلا أن هذا التحريم لم يحل دون استمرار سيجرو وجماعته فى باريس فى تدريس الرشدية ، حتى حكم على هذا الفيلسوف الجريء ومثل أمام مندوب بابوى ، ليموت مقتولا عام ١٢٨١ . وهكذا انتهت رواية تدريس مذهب ابن رشد المثيرة والتي كان مسرحها كلية الآداب بجامعة باريس (٤٨) .

كان تحريم عام ١٢٧٧ الشهير يحدد القضايا المرفوضة كما كان يحدد فى نفس الوقت بطريقة غير مباشرة الفلسفة السليمة ( من القضية الأولى للقضية السابعة ) . وقد شمل هذا التحريم ما هو مرفوض فى موضوع الادراك العقلى الانسانى لله ( من القضية الثامنة للقضية العاشرة ) ، وفى موضوع الطبيعة الالهية ( القضية الحادية عشرة والثانية عشرة ) ، وفى موضوع العلم الالهى ( من القضية الثالثة عشرة للقضية الخامسة عشرة ) وفى موضوع ارادة الله وقدرته ( من القضية السادسة عشرة للقضية السادسة والعشرين ) وفى موضوع الخلق ( من القضية السابعة والعشرين للقضية الثانية والثلاثين ) وفى موضوع الطبيعة ( من القضية الثالثة والثلاثين للخامسة والخمسين ) وفى دور العقل ( من القضية السادسة والخمسين الى القضية الثالثة والستين ) ، وفى موضوع السماء وتوالد الكائنات السفلى ( من القضية الرابعة والستين الى القضية الثانية والثمانين ) . كما شمل التحريم نظرية قدم العالم ( من القضية الثالثة والثمانين الى الثانية والتسعين )

---

Bréhier (E) : La philosophie du moyen âge (٤٨)  
(Bibl. de synthèse historique L'évolution de l'humanité,  
(45). Paris 1937 p. 349.

وضرورة امكانية الأشياء ( من القضية الثالثة والتسعين الى القضية السابعة بعد المائة ) ، كما تناول هذا التحريم أيضا مبادئ الحقائق المادية ( من القضية العاشرة بعد المائة الى القضية الثانية عشرة بعد المائة ) والانسان والعقل الفعال ( من القضية الحادية والثلاثين بعد المائة الى القضية التاسعة والثلاثين بعد المائة ) ، ونشاط العقل الانساني ( من القضية الأربعين بعد المائة الى القضية التاسعة والأربعين بعد المائة ) ، والأخلاق ( من القضية المائة وسبعين الى القضية المائة تسعة وسبعين ) . أما بقية القضايا فهي لا تعينا كثيرا هنا لأنها قضايا لاهوتية .

كان هذا القرار شاملا كما تبين لنا حتى يمكن اعتباره أقوى سد منيع في العصور الوسطى ، أمام غزو النظريات الهرطقية . ويعد هذا التحريم كنزا لا يفنى لتفهم المعارك المذهبية في النصف الثاني من القرن الثالث عشر . ولم يكن هذا القرار يهاجم سيجر دى برايانف فحسب انما كان يهاجم من خلال شخص سيجر كل الرشدية ، بل لقد شمل التحريم كل الفلسفة العربية التي كانت موجودة في السنوات السابقة لقد اختلف الموقف في عام ١٢٧٧ عما كان عليه في ١٢٧٠ : انتصرت الأوغسطينية هذه المرة فرفضت كل الأرسطية الاسلامية . ولم ينس الأوغسطينيون في نصرهم أقوى أعدائهم الذي كان يرقد في مثواه الأخير في فوسانوفا ( ونقصد به بالطابع القديس توماس ) ، وان كان ما يزال حيا بفضل كتاباته ، كما لا يزال بطل الأرسطية المسيحية ، ولذا فقد شمله تحريم ١٢٧٧ بأن حظر عشرين قضية من مذهب هو وألبرت (٤٩) .

ويرفض البعض فكرة أن تحريم ١٢٧٧ كان يستهدف الأرسطية عموما ، إذ يرى أن هذا حكم مبالغ فيه ، فهناك كثير من النظريات الهامة في الأرسطية مثل القوة والفعل ، والمادة والصورة لم تحس . ان الرشدية اللامدرسية هي التي حرمت في هذا التحريم الى جانب نظريات أخرى خاصة بالقديس توماس ويجيل دى روم وبيكون ( روجر بالطبع ) وكذلك نظريات أفلاطونية جديدة عديدة (٥٠) .

Théry : Op. cit. p. 98 — 99.

(٤٩)

De Wulf : Histoire de la philosophie médiévale (٥٠)

— Tome I p. 104.

وبعد ذلك بعدة أيام أى فى ١٨ مارس ١٢٧٧ أعاد كيلواردبى Kilwardby ( وهو كبير أساقفة كنتربرى وكان دومنيكانيا حريصا على الأوغسطينية ) الكرة بأن أضاف الى القضايا السابقة ثلاثين قضية استخلصها من أعمال الأستاذ الملائكى ، وتخص مسألة وحدة الصورة الجوهرية فى الانسان . ان ما يؤخذ على القديس توماس بالذات انه حاول اعطاء وجود خاص للفلسفة وأنه فضل أرسطو على القديس أوغسطين (٥١) .

وبالرغم من كون هذا التحريم محليا الا انه يجب اعتباره أخطر تحريم ، أو أخطر واقعة فكرية فى العصور الوسطى مما كان له أثر طويل المدى على حركة الأفكار ، ولم يكن هذا التحريم مجرد حركة مضادة من الأوغسطينية ضد الأرسطية وهى الفكرة الشائعة ، بل كان انفجارا مفاجئا وعنيفا للغاية للآزمة التى كانت قد بدأت تتكون منذ عام ١٢١٥ . هو تعبير عن أزمة العقلية المسيحية ، وقد هزها الازدهار العتيف للفكر الوثنى ، وهو رد فعل الكنيسة ضد تهديد الوثنية . ويمكن اعتبار هذا التحريم بمثابة تصدى العلم المقدس للفلسفة الخالصة ، أو محاربة كلية اللاهوت لكلية الآداب التى كانت قد حققت خلال هذا القرن ازدهارا واستقلالا ذاتيا مذهيبا عظيمين . لقد أعلن كل رجال اللاهوت المحافظين ، ومنهم الفرنسييسكان ، من خلال هذا التحريم ولاءهم للأوغسطينية وقد جعلوا منها حاملة اللواء فى معركتهم ضد أرسطو (٥٢) .

ولم تنته أزمة الأرسطية الرشدية عند هذا الحد انما حدث قتيها تحولا هائلا فى عام ١٢٧٨ عقد مؤتمر الدومنيكان وقرر معاقبة ، عقابا شديدا ، كل من يعارض بعد ذلك مذهب القديس توماس ! ومعنى هذا

---

Théry : Op. cit. p. 99.

(٥١)

Van Steenberghen (P) : La philosophie au XIII (٥٢)  
siècle p. 483 — 486.

أن الأرسطية بثوبها المسيحي قد دخلت هذه المرة بطريقة نهائية في  
اللاهوت المسيحي (٥٣) .

ولابد لقارئ هذه الدراسة أن يلاحظ بالطبع أن جل تركيزنا كان  
على حركة الرشدية في باريس وحدها ، والحق أننا اكتفينا بها لأنها  
كانت كما سبق أن قلنا منارة الفكر في أوروبا المسيحية ، وما كان يحدث  
في جامعتها وبأوساطها العلمية كان ينعكس بالضرورة على كل المراكز  
الفكرية الأخرى في أوروبا المسيحية .

هل انتهت الرشدية بهذا القرار القاسي الذي كان يهدد بالتكفير  
كل من يخالفه ؟ لا ، بل استمرت الرشدية في باريس وفي مدن أخرى  
في كل أنحاء أوروبا حتى القرن السابع عشر ، وسنحاول اعطاء لمحات  
سريعة عن الرشدية بعد القرن الثالث عشر . وإن كان تركيزنا سيكون  
طوال هذه الرسالة على القرن الثالث عشر لأنه يمثل أهم مرحلة من الرشدية  
اللاتينية ، ونعني مرحلة دخولها أوروبا وبلوغها الذروة ، كما أنها  
الفترة التي حدثت فيها ما يشبه الصدمة للفكر المسيحي ، والتي ساهمت  
إلى حد كبير في خلق الفكر المسيحي الفلسفي منفصلاً عن الفكر  
اللاهوتي . أما بعد هذا القرن فقد ضعفت الرشدية مثل أي حركة فكرية  
تنشأ فتلقى معارضة شديدة ، ولكنها تجد أنصاراً مع ذلك يدفعونها  
إلى بلوغ الذروة حتى إذا ما بلغت ، وحقت دورها في الحياة الفكرية ،  
بدأت تضمحل ليدخل غيرها من التيارات في حلبة صراع الأفكار .

### (ز) الرشدية فيما بعد القرن الثالث عشر :

ما كان لأحد في القرن الثالث عشر ليجرؤ على الاعتراف بأنه رشدي .  
أما في القرن الرابع عشر فقد اختلف الأمر إذ أننا نجد مدرسة تحمل  
راية الرشدية ، وهي تتكون من مجموعة الفلاسفة الذين يعتبرون الأسلاف  
الطبيين لمدرسة بادو الرشدية . ولقد تميز الرشديون في القرن  
الرابع عشر بعدة خصائص فهم قد استبدلوا بكتب أرسطو شروح ابن



رشد ، كما تميزوا برأى خاص فى عدة مسائل منها النفس والعالم ، كما تميزوا بالتجريد الشديد والغموض . وأهم شخصية ضمن هذه المجموعة هو de Baconthorp ( + ١٣٤٦ ) وهو الذى يطلق عليه لقب أمير الرشدية وإن كان يرفض نظرية وحدة العقل .

وينافس جون دي جاندان Jean de Jandun جان دي باكونثورب على زعامة الرشدية الباريسية فى القرن الرابع عشر . وكان دي جوندان أستاذًا فى كلية الآداب ، ثم أصبح أستاذًا فى كلية اللاهوت ، وتمتاز كل أعماله بالأسلوب الرشدى . وهو يقول عن نفسه أنه صورة من أرسطو ومن ابن رشد وأنه يحاكي محاكاة ناقصة الأعمال التى تركها هذان العبقریان . ولقد شرح النظريات الرشدية اللاتينية الأساسية وهى قدم العالم والحركة ، والتحقق الضرورى للممكنات ، وانعدام الشر فى الموجودات القديمة ، واستحالة خلق الله للموجودات واستحالة علمه الا بذاته . وفى مجال الأخلاق خلط بين الحرية والإرادة حتى يستطيع أن يدافع عن الحتمية السيكلوجية ، وهذه لا مدرسية واضحة بلا شك . وكان كمسيحي يحاول أن يدافع عن إيمانه المهدد بالشك فيه قائلا : بالرغم من أننى اعتبر كل النظريات الرشدية حقيقية أمام عقلى ، فاننى اعتبرها خاطئة أمام عقيدتى . وبالرغم من أنه لا يكل من ترديد أن التناقضات بين العقل والإيمان يمكن أن تحل بواسطة نظرية الحقيقتين ، وأنه فى هذه الحالة تصبح كل من العقائد والفلسفة صحيحة ، فاننا نشعر أنه قد يضحى بالعقيدة من أجل الفلسفة (٥٤) .

وفى حياة جوندان حادثة هامة تكشف عن موقفه من الدين ومن الكنيسة . لقد انحاز هو ومارسيل دى بادو Marsile de Padoue مع ملك الرومان لويس دى بافيير Louis de Bavière ضد البابا يوحنا الثانى والعشرين . ونشبت الحرب بين فيلسوفنا وبين البابا ولم ينقذه من الحرق الا الملك لويس نفسه . ولجوندان عدة مؤلفات

خاصة تعبر عن فلسفة أرسطية نقلها عن شروحه لأرسطو . وهذه المؤلفات  
« مسائل في كتاب النفس » "Questiones in libros de anima"  
و « كتاب في الحس الفعال » "Tractatu de sensu agente"  
وقد توفي دي جوندان عام ١٢٢٨ ( ولا نعرف بالضبط متى ولد ) ( ٥٥ ) .

ومن رشديي القرن الرابع عشر ولتر بورليج Walter Burlingh  
وبير أوريول Pierre Auriol وفي القرن الخامس عشر  
نجد بوريدان Buridan ومارسيل دينجن Marsil d'Inghen (٥٦)  
بدءا من القرن الرابع عشر لم يعد للفكر الغربي لا الأصالة ولا الطرافة  
اللتان كانتا تميزان أصحابه عن غيرهم . لقد أصبح الرشديون وجوها  
باهتة في لوحة تاريخ الفلسفة . وهذا ما جعلنا لا نتوقف عند دراستهم  
الرغم من جمعنا لمادة علمية غير قليلة عنهم ، إلا أن نفس هذه المادة  
العلمية هي التي اقنعنا بأنه لا قيمة لهم .

ولا يفوتنا ونحن في هذا المقام أن نذكر زعيم وبطل معارضة  
الرشدية في العصور الوسطى بلا منازع : ريمون لول Raymond Lull  
الذي كان أول من أعطى لكلمة رشدي معنى عاما بمعنى نصير ابن رشد ، بل  
ونصير كافة الضلالات . ولد في بالما Palma بأسبانيا في عام ١٢٢٢ أو  
في ١٢٣٥ . وبعد أن عاش زمنا منغمسا في الحياة الراقية قرر في  
١٢٦٢ أن يكرس كل جهوده لخدمة المسيح وللتبشير بالمسيحية . درس  
العربية والمنطق حتى يتثنى له مناقشة المسائل الدينية مع العرب .  
ثم خاض غمار المعركة فأسس في ١٢٧٦ مدرسة ميرامار Miramar  
لدراسة العربية ولاعداد المبشرين الذين سيذهبون للبلاد الاسلامية . وقام  
لول برحلات تبشيرية عديدة في أوروبا وآسيا وخاصة في أفريقيا .  
وقد بدأ انتاجه الوفير ابتداء من ١٢٧٤ . وبعد أن تردد على باريس  
عدة مرات انتهى به الأمر الى أن أسس فيها مدرسة لينشر من خلالها

---

Duhem: Le système du monde, tome IV, p. 97 à (٥٥)

100.

Renan p. 320.

(٥٦)

افكاره . وكان له تأثير عظيم من خلال هذه المدرسة . وتقدم باقتراح  
لجمع فينا عام ١٣١١ ، بعد أن كان قد انضم لطائفة الفرنسيين  
في ١٢٩٢ ، يتضمن عدة مطالب منها تحريم تدريس الرشدية ومواصلة  
الحرب الصليبية ! وقد هاجمته الجماهير في بجاية ( في تونس ) فمات  
متأثرا بجراحه قبل أن تصل السفينة التي كانت ستنقله الى وطنه ، وكان  
ذلك في عام ١٣١٦ .

ألف لول ما بين مائة وخمسين ومائتين كتابا منها ثلاثة وخمسين  
كتابا فلسفيا وواحد وستين كتابا لاهوتيا وثمانية عشر كتابا ضد الرشدية،  
وكتب معظمها باللغة الأسبانية . ولول ليس عالما محققا وهب نفسه  
للبحث العلمي ، بل هو مبشر قبل كل شيء . وأهم كتبه هو « الفن  
العظيم » ، أو Ars Magna الذي كتبه عام ١٢٧٤ ، وفعل فيه ما فعله  
توماس في « الخلاصة ضد الأجانب » أي حاول البرهنة على المذهب  
الكاثوليكي بما يؤثر على عقول الكفار الوثنيين ( المسلمين ! ) . ولأن  
هناك فجوة تفصل بين العقيدة المسيحية وبين مذهب الفلاسفة لأن الأولى  
مصدرها الوحي بينما الثاني نتاج العقل الطبيعي ، فلا بد للفلاسفة أن  
تكون دائما خادمة ancilla للاهوت . وحاول لول أن يجد أرضا  
مشتركا ، بين الفلسفة والعلم المقدس ، ليلتقيا عليها . حاول ذلك في  
« الفن العظيم » عام ١٢٧٤ كما حاوله أيضا بعد ذلك في كل كتبه (٥٧) .

وفيما بين ١٣١٠ و ١٣١٢ وجه لول ضد الرشديين البارسيين عددا  
من المؤلفات أهمها :

De lamentatione duodecim principiorum philoso-  
phiae contra averroistas".

"Liber de reprobatione errorum Averrois

Disputatio Raymundi et averroistae de quinque  
quaestionibus"

Liber de existentia et agentio Dei contra Averroem

Ars theologiae et philosophiae mystice contra  
Averroem

"Liber contra ponentes deternitotem mundi".

Parisiusfuit magna controversia".

"Declaratio Raymundi per modum dialogi edita

( ويطلق عليه بالاضافة الى هذا الاسم اسما آخر ألا وهو :  
Liber contra errores Boetii et sigerii ) وكان ابن  
رشد بالنسبة للول في نهاية حياته هو رمز الهرطقة خاصة وأن  
الشارح كان يؤكد الانفصال التام بين الفلسفة والدين ، كما كان ابن  
رشد أيضا بالنسبة له رمزا للاسلام في الفلسفة ولذا عاش ليحقق  
هذا الحلم ألا وهو تحطيم الاسلام من خلال تحطيم ابن رشد (٥٩) .

وقائمة أعداء الرشدية ضخمة لا يمكننا حصر كل أسمائها ، فضلا  
عن كون هذا لا يقيد دراستنا ، ونكتفى بذكر أهم جيل وهو جيل دي روم  
صاحب كتاب « في ضلالات الفلاسفة » De Erroribus  
philosophorum الشهير وهو عبارة عن قائمة بالقضايا الهرطقية  
المتضمنة في مؤلفات الفلاسفة العرب وعلى رأسهم ابن رشد . وكان يتهم  
ابن رشد بأنه صاحب فكرة ان كل الأديان كاذبة وأن كانت مفيدة ،  
وهذه التهمة غير صحيحة ويبدو أنه لم يقرأ مؤلفات ابن رشد بتمعن (٦٠) .

---

Gorce : L'essor de la pensée au moyen âge (٥٨)  
p. 179.

Renan : p. 251 à 258 ; et Van Steenberghen : (٥٩)  
La philosophie au XIII siècle p. 511 — 512.

Gilles de Rome, in Encyclopedia Britannica, Vol. (٦٠)  
10 p. 415.

والآب قنواثي : مؤلفات ابن رشد ص ٣٠٠ - ٣٠٨



(ح). الرشدية في جامعة بادو :

لعبت جامعة بادو دورا كبيرا في تاريخ الفلسفة لأنها واصلت ، أكثر من أى جامعة أخرى الاحتفاظ بتقاليد العصور الوسطى وكانت تمثل الفلسفة المدرسية . تحصنت الأرسطية الغربية ممثلة في ابن رشد في شمال شرق إيطاليا في هذه الجامعة ، وواصلت الحياة فيها حتى القرن السابع عشر ، وانتهت بوفاة كريموني في عام ١٦٢١ ، بل وانتهت معها كل الفلسفة المدرسية (٦١) . ونعتقد أن هذه المدرسة لا تستحق التوقف طويلا عندها لأن ما بها ليس جديدا ، ولا يضيف شيئا لدراستنا .

ومن أهم أسماء هذه المدرسة بيير دابانو Pierre d'Abano الذي يعد مؤسس الرشدية في جامعة بادو ، وهو أول من اهتم بمقارنة الأديان ، وهو الاهتمام الذي أصبح من أهم سمات الرشدية اللاتينية . وسار في نفس الاتجاه بعد ذلك Pomponat بومبوناد و Pic de la Mirandole بيك دي لاميراندول (٦٢) وكاردان Cardan (٦٣) وفانيني Vanini (٦٤) وظهر تأثير ابن رشد في هذه المدرسة بالذات في الطب أو الاتجاه العربي ، والرشدية والفلك والاحاد كلمات مترادفة تشير الى شيء واحد . وأصبح كل من يميل للمادية وهو الاتجاه السائد في شمال إيطاليا يحاول التستر وراء اسم ابن رشد (٦٥) .

Renan : p. 322. (٦١)

Encyclopaedia Britannica, Pomponazzi Pietro (٦٢)  
Vol. 18, p. 206 — 207 ;

Pico della Mirandola Giovanni, Vol. 17, p. 903.

Cardan Jerome : Everyman's Encyclopaedia, (٦٣)  
Vol. III. p. 391 — 382.

Vanini Lucilio : in Encyclopaedia Britannica, (٦٤)  
Vol. XXII p. 978.

Renan : p. 327 — 328.

ويقدم لنا رينان دراسة دقيقة ورائدة للمرشدين في هذه المدرسة. معتمداً على المخطوطات ونكتفى بذكر أهم الأسماء : جايتانو دي تين Nicoletti Vernias ( ١٢٨٧-١٤٦٥ ) و Gaetano de Tienne نيكوليتي فرنياس في القرن الخامس عشر ، وبومبونا في أواخر القرن الخامس عشر . أما في القرن السادس عشر فنجد نيفوس Niphus الذي تمسك بنظرية ابن رشد في وحدة العقل ، كما شرح كتب ابن رشد وعلى رأسها « في جوهر الأجرام السماوية » و « تهبأفت التهبأفت » . وأصدر فيما بين ١٤٩٥ و ١٤٩٧ طبعة كاملة لأعمال ابن رشد ، التي أعيد فيما بعد طبعتها عدة مرات .

وفي القرن السادس عشر لم تعد الرشدية تمثل مذهباً فحسب ، بل أصبحت تمثل الثقة الممنوحة للشرح الكبير الذي كان ابن رشد أول من ابتكره لتأويل أرسطو . وحدث في هذا القرن تحول عظيم لصالح ابن رشد إذ أصبح لقب رشدي يطلق على أكثر الناس تمسكاً بالدين ! وأصبحت الكنيسة تؤيد صراحة وبقوة دراسة أرسطو وتعترف بأن ابن رشد هو شارحه الأعظم ، وأصبح الرشدي هو من انكب على دراسة الشرح الكبير أي أن الكلمة أصبحت مرادفة لكلمة فلسفة عموماً ، وكان الرشدية والفلسفة أصبحتا شيئاً واحداً !

والى جانب نيفوس هناك اسم آخر يستحق التوقف عنده قليلاً ونقصد به مارك انطوان زيمارا Marc Antoine Zimara الذي اهتم بنصوص ابن رشد وأصبحت مؤلفاته « حلول للمتناقضات بين أرسطو وابن رشد » و « الكشافات » و « الهوامش » و « التحليلات » جزءاً لا يتجزأ من طبعات ابن رشد . وأصبحت ملخصات أعمال ابن رشد التي قدمها زيمارا تفضل على أعمال ابن رشد الأصلية لأنها أسهل استخداماً .

أما آخر ممثلي المدرسة الرشدية فهو كما قلنا سيزار كريمونيني César Crémonini الذي يعتمد كثيراً على ابن رشد في كتاباته

ودروسه . وبوفاة كريمونيني عام ١٦٣١ انتهى سلطان الفلسفة  
الرشدية (٦٦) ..

كم كانت طويلة رحلة الرشدية التي بدأت بوفاة صاحبها في ١١٩٨  
وانتهت أيضا بوفاة آخر أنصارها في الثلث الأول من القرن السابع عشر !

لقد مجد ابن رشد كثيرا بعد وفاته ، ولكنه هوجم كثيرا أيضا  
وبعنف ، بل وكفر رسميا في حياته ، وبعد مماته : كفر في حياته من  
جانب علماء الكلام المسلمين ، وكفر بعسده وفاته من جانب الكنيسة  
ورجالها ، وكأنه كان على ابن رشد ، حامل لواء العقلانية ، أن يتحمل  
وحده كل الهجوم الذي يثيره دائما هذا الاتجاه ، في أي عصر يضع  
العقيدة الدينية في المرتبة الأولى ، ويجعل دور العقل هو خدمة هذه  
العقيدة . وبالرغم من كل جهود ابن رشد للتوفيق بين الفلسفة والدين فإنه  
ظل دائما مثالا للفيلسوف العقلاني ... والمحدد !

#### ( د ) الرشدية اليهودية :

من الباحثين من يتحمس حماسا شديدا للدور الذي لعبه اليهود  
في الفلسفة العربية الإسلامية فيذهب إلى أنهم انفردوا بأخذ هذه  
الفلسفة مأخذ الجد ، فترجموا كل الأعمال الفلسفية الإسلامية إلى  
العبرية . وساعد على تحقيق هذا سماحة حكام المسلمين ، تلك السماحة  
التي حققت لليهود أمانا واستقرارا لم ينعموا بها من قبل طوال رحلتهم  
الشاقة والطويلة عبر التاريخ (٦٧) .

وفيما يتعلق بابن رشد وفلسفته شاعت فكرة ذكرها ليون الأفريقي  
وتناقيلها مؤرخو الفلسفة من بعده وهي أن موسى ابن ميمون كان أول  
تلميذ ابن رشد ، وأنه عند حدوث نكبة ابن رشد اضطر ابن ميمون ، خوفا  
من أن يجد نفسه أمام احتمالين كليهما شاق على نفسه ، وهما إما

Ibid p. 347 à 413.

(٦٦)

Renan : Ibid p. 173 à 175.

(٦٧)

تسليم أستاذة واما رفض استضافته ، اضطر أن يهرب الى مصر . ولقد أظهر ماونك Munk مافى هذه الرواية من استحالة . إذ يعتقد ان ابن ميمون ، عندما نفى ابن رشد ، كان قد ترك أسبانيا الى القاهرة منذ أكثر من ثلاثين سنة خوفا من الموحدين (٦٨) . وهذا لا يمنع في رأينا أن يكون موسى ابن ميمون تلميذا لابن رشد دون أن يراه ، فيكفى أن يكون قد قرأه . وهذه مسألة مثبوتة عند كل كتاب سيرته . ويرى رينان أن سبب تشابه فلسفة ابن رشد وابن ميمون أنهما قد نهلا من نفس المصدر ألا وهو الفلسفة الأرسطية العربية ، بينما سنبين نحن فيما بعد أن هذا ليس صحيحا تماما وعلى كل يمكننا القول أن كل مدرسة موسى ميمون ظلت وفيه من بعده للأرسطية الرشدية في معظم قضاياها .

ولأن موسى بن ميمون جعل من أرسطو وشارحه ابن رشد السلطة الفلسفية العليا في المدرسة اليهودية ، فقد أصبحت أعمال أرسطو المصدرية بالشرح الكبير لابن رشد هي الأساس الحقيقي للفلسفة اليهودية . ويذهب رينان في مبالغته للدور الذي لعبه اليهود في الفلسفة الرشدية الى حد القول بأن ابن رشد يدين لليهود بشهرته كشارح ، وأنهم هم الذين أعطوه اللقب الذي أيدته مدرسة بادو ، ألا وهو أنه نفس وعقل أرسطو (٦٩) .

ولقد ترجم اليهود ابن رشد الى العبرية لأنهم عندما هاجروا من أسبانيا الإسلامية للمناطق المجاورة لم تعد اللغة العربية بالنسبة لهم هي لغة الحديث والكتابة ، ولذا شعروا بضرورة ترجمة كل الكتب العلمية والفلسفية الهامة الى العبرية أي نقل كل التراث الذي يعتزون به الى لغتهم . والغريب أن الكثير من الأصول العربية ، لم يبق منها الا هذه الترجمات العبرية . ولكن يجب الا نبالغ في هذا الأمر كما فعل رينان عندما ذهب الى أن معرفة العبرية أهم من معرفة العربية لدراسة تاريخ الفلسفة العربية !

---

Munk (S.) : Mélanges de philosophie juive et arabe. Librairie Uniersitaire, Paris 1927 p. 425. (٦٨)

Renan : Averroés et l'averroïsme p. 178 à 184. (٦٩)



أقبل يهود القرن الثالث عشر على مؤلفات ابن رشد يترجمونها ،  
 وجدت أحيانا أكثر من ترجمة لنفس المؤلف . وكان يعقوب بن أبي ماري  
 Jacob ben Abba Mari ، الذي عاش في كنف الملك المستنير  
 فردريك الثاني صاحب الفضل الكبير في الإقبال على الفلسفة العربية ،  
 كان يعقوب هذا هو أول مترجم حقيقي لأعمال ابن رشد . وثمة عائلة  
 يهودية لعبت دورا هاما في ترجمة أعمال ابن رشد ونقصد بها عائلة  
 تيبون Tibbon وكان أول أعلامها في عالم الترجمة هو صمويل بن  
 تيبون الذي ترجم الأعمال الطبية والميتافيزيقية الرشدية . ولصمويل  
 هذا كتاب اسمه « آراء الفلاسفة » هو عبارة عن موسوعة تعتمد اعتمادا  
 كليا على ابن رشد أخلص شراح أرسطو في رأيه . ومن أعلام هذه المدرسة  
 أيضا موسى بن تيبون Moise Aben Tibbon الذي ترجم كل شروح ابن  
 رشد تقريبا . وعن المترجمين اليهود أيضا في هذه الفترة سليمان بن  
 يوسف بن يعقوب ben Jacob Salmon ben Joseph الذي ترجم  
 شروح ابن رشد على « السماء والعالم » ، وزراخيا بن اسحاق  
 Zerachia ben Isaac الذي ترجم شروح « الطبيعة » و « السماء  
 والعالم » و « الميتافيزيقا » ، وكالونيم بن داود بن تادرس  
 Calonyme ben David ben Tadros الذي ترجم « تهافت  
 التهافت » .

لم يترجم اليهود في القرن الثالث عشر أعمال ابن رشد فحسب بل  
 تأثروا بها تأثرا شديدا في فلسفتهم . ومن أهم فلاسفتهم الرشديين وقتئذ  
 « شيم توب بن يوسف بن فالاكيرا Schem Tob ben Joseph  
 Ben Falaquera » ، وجرسون بن سليمان Gerson ben Salomon  
 صاحب كتاب « باب السماوات » .

أما القرن الرابع عشر فقد تميز بسيطرة ابن رشد التامة على العقلية  
 اليهودية بحيث أصبح هو الذي يشرح ويختصر بدلا من أرسطو . ومن أهم  
 أعلام هذا القرن « ليفي ابن جيرسون دي بانيول Lévi ben Gerson  
 de Bagnols الذي ترجم العديد من شروح ابن رشد وشرح « جوهر  
 الأجرام السماوية » و « رسالة الاتصال » .

وبالرغم من انحسار ندرسية اليهودية في القرن الخامس عشر ومن نتائج الجراءة الفلسفية فقد ظل ابن رشد يدرس . ومن رشدي هذا القرن يوسف بن شيم توب Joseph ben Schem Tob ، أما آخرهم فهو Elie del Médigo الذي درس في بادو في أواخر القرن الخامس عشر وكان من تلاميذه بيك دي ميراندول Pic de Mirandole

وبوجه عام يمكننا القول أن الرشدية اليهودية لم تأت بجديد يذكر . والفيلسوف اليهودي الرشدي الخالص الوحيد في رأينا هو اسحاق البلاغ لم تسلط عليه الأضواء الا في النصف الثاني من القرن العشرين ، فلم يذكره رينان ، وذكره مونك في لمحة سريعة قائلاً : « ان اسحاق البلاغ المعروف بأرائه الجريئة ترجم الى العبرية مقاصد الفلاسفة للغزالي (٧١) » . اتصل اسحاق بمفكرى أوروبا المسيحية ، وكما سنرى تقترب فلسفته بشدة من فلسفة ابن رشد ، وهو ما سنعرضه بالتفصيل في هذه الدراسة عند حديثنا عن نظريتي النفس والعالم .

#### (و) المعالم الرئيسية للرشدية اللاتينية :

قبل أن نخوض في الحديث في هذا الموضوع نود أن نشير الى خطأ شائع طويلاً نتيجة لسيطرة كتاب رينان على عقول علماء فلسفة العصور الوسطى . كان رينان يعتقد أنه وجد في القرن الثالث عشر معقلان للرشدية وهما المدرسة القرنيسيسكانية وجامعة باريس . ولقد أصاب فيما يخص جامعة باريس وان كان قد أخطأ بلا شك خطأ عظيماً فيما يخص المدرسة القرنيسيسكانية . ويرجع ذلك الى خلطه دائماً بين مذهبين عربيين مختلفين جداً من حيث مضمونهما ومن حيث نتائجهما في مجال الأخلاق والدين ونقصد بهما نظرية وحدة العقل الفعال ووحدة العقل الممكن ، وهذه النظرية الأخيرة وحدها هي التي تميز الرشدية الهرطقية إذ يترتب على الأخذ بها انكار الحياة في الآخرة وانكار الجزاء فيها .

واستمر هذا الخلط أيضا عند كثير من الباحثين المعاصرين مثل  
جلسون . أما القول بوحدة العقل الفعال واعتباره في بعض الأحيان  
وكأنه هو الله فكان منتشرا إذ قال به جيوم دوفرني وروجر بيكون مثلا  
دون أن يكونا بذلك رشديين لأنهما ابتعدا عن القول بوحدة العقل الممكن  
أو السلبي وهو ما يميز الرشدية (٧٢) . وأخذنا في بداية اهتمامنا بهذا  
الموضوع برأى رينان ، ولكن بعد أن سرنا خطوات في الدراسة وبعد  
أن تكونت لدينا فكرة أكثر عمقا عن المدرسة الفرنسيسكانية تبين لنا  
أنه لا الاسكندر دي هالس ولا القديس بونا فنتورا ولا دونز سكوت  
Duns Scot ولا حتى روجر بيكون من الرشديين أو حتى من  
المبشرين بالرشدية .

ولابد عند الحديث عن الرشدية أن نتوقف قليلا عند التحريف الذي  
أصاب اسم صاحبها حتى أصبح Averroès وأصبحت الرشدية هي  
Averroisme وأصبح الرشدي هو Averroïste . يقول  
جوتييه في كتابه عن ابن رشد أن اسم هذا الفيلسوف حرف عند ترجمته  
إلى اللاتينية لأن الترجمة كانت تتم بطريقة عجيبة ، وذلك منذ أن بدأت  
حركة الترجمة عن العربية في منتصف القرن الثاني عشر . فكان أحد  
اليهود من المتقنين للعربية يضع ترجمة الكلمة أو التعبير العربي  
باللغة الدارجة الخاصة بالبلد التي تتم فيها الترجمة ، ثم يقوم أحد  
المترجمين المتخصصين بالترجمة إلى اللاتينية ، ولم يكن في أغلب الأحيان  
المترجم الأول ملما بالفلسفة إذ لم يكن يشترط فيه إلا إتقانه للعربية .  
والغريب أن اسم ابن رشد بشكله المحرف هو الذي ظل شهيرا حتى بداية  
هذا القرن ، أما اسمه الأصلي فقد كان لا يعرفه إلا القليلون (٧٣) .

وأعطى القرن الثالث عشر لكلمة رشديين Averroistae  
معنى ضيقا ودقيقا ، فهم الذين يعتنقون التأويل الرشدي لكتاب النفس  
ويأخذون بوحدة العقل أو النفس ، تلك النظرية التي أثارت علماء اللاهوت.

---

(٧٢) Van Steenberghen : La philosophie en occident  
p. 190.

(٧٣) Gauthier : Ibn Rochd : p. 1 — 2.

أكثر من غيرها لما يترتب عليها من هدم للشخصية الانسانية ، ومن انكار  
للمسئولية الفردية بل ومن هدم لكل الأخلاق (٧٤) .

ويرى موندونيه وهو أول من اهتم بالرشدى المسيحى الأعظم سيجر  
دى برابانت ، أنه ليس من السهل تصديق مايعنيه القرن الثالث عشر  
على وجه الدقة بكلمة الرشدية فبينما اعتبرها البعض وقت ذاك ما دمه-  
ابن رشد على أرسطو من ضلالات ، اعتبرها البعض الآخر أباطيل الاثنى  
معا . ويذهب موندونيه الى أنه يمكننا عموما اعتبار الرشدية هي  
التراث الكامل لأرسطو كما شرحه ابن رشد وكما قبله بعض الفلاسفة  
الثلاثين الذين يطلق عليهم لقب الرشديين . وأساس الرشدية عندد هو انكار  
العناية الالهية والحرية الانسانية فى المجال الأخلاقى كما أنها تتمثل  
فى القول بوحدة العقل وقدم العالم وقدم الحركة والزمان (٧٥) .

والحقيقة أن الرشدية لم تقل بما ينسب لها موندونيه متأثرا برينان .  
فالرشدية لم تنكر أبدا لا العناية الالهية ولا الحرية الانسانية ، كما أنها  
لم تكن الفلسفة الوحيدة التى قالت بوحدة العقل ، لو قصدنا بذلك وحدة  
العقل الفعال ، وإن كانت تميزت بالقول بوحدة العقل الممكن . قد يكون هذا  
هو ما نسب اليها خطأ فى العصور الوسطى بعقل الأساطير التى نسجت  
حول اسم صاحبها ، ولكنه لا يعبر أبدا عن حقيقتها .

وكان توماس هو أول من استخدم تعبير *averroistae*  
أى الرشديون فى كتابه « فى وحدة العقل » ، وهو الذى أعطاه معناه  
الدقيق فالرشدى هو نصير نظرية وحدة النفس والعقل ( السلبى ) الشهيرة .  
وهناك من المؤرخين من يوسع معنى لفظة رشدى حتى يجعلها تشمل كل  
الاتجاه الأرسطى الذى لا يحفل باللاهوت ولا بالمطالب الفلسفية للعقيدة ،  
ومن هؤلاء Doncoeur دونكير وجرابمان Grabmann . وخطورة

---

Van Steenberghen : Siger de Brabant : tome II (٧٤)  
p. 675.

Mandonnet Siger de Brabant : 1ère partie (٧٥)  
p. 158 — 160.



هذا التعريف هو أنه يمكن من خلاله اعتبار كل من البرت وتوماس من  
الرشديين ، بل هما رشديان في هذه الحالة أكثر من سيجر .

ونسجت الروايات حول ابن رشد حتى جعلت منه أسطورة تمثل  
الاحاد في أفضع صورته . ولقد نسب له هذا القول الشهير : هناك  
ثلاثة أديان أحدها مسيحيل وهو المسيحية ، وثانيها لا يصلح الا للأطفال  
وهو اليهودية ، أما الثالث وهو دين الخنازير فهو الدين الاسلامي ! كما  
يحكى عنه أنه دخل كنيسة ذات مرة فرأى المسيحيين وهم يتناولون القربان  
المقدس فصرخ « يا للهول ! هل توجد في العالم طائفة أكثر جنونا من  
المسيحيين الذين يأكلون الالههم الذي يعبدونه ، ونتيجة لهذه الاشاعات  
أصبح كل من يشك في دينه ينتسب للفلسفة الرشدية . ولا نجد لهذه  
الأسطورة أثرا عند البرت ولا عند توماس الأكويني . ولهذا يرجح رينان  
أن تكون معظم هذه الروايات قد بدأت حوالي عام ١٢٠٠ . ولعب ابن  
رشد دورا مزدوجا في كل الفلسفة المدرسية ، فهو من جهة صاحب الشرح  
الكبير وأعظم مفسري ارسطو الذي يقدره حتى الذين يحاربونه ، وهو  
من جهة أخرى ناكرا الأديان وأبو الملحدين . وبمعنى آخر لعب ابن رشد في  
آن واحد في ذلك العصر المتشدد في ايمانه دورين متناقضين فهو الأستاذ  
التقليدي للمدارس الكاثوليكية كما أنه الملحد والمبشر بالمسيح الكذاب .  
الا أن الأمر - فيما نرى - طبيعي فهو كشارح يقدم الفلسفة التي يتقبلونها  
أما كصاحب مذهب فيجب أن يلعن باسم الايمان (٧٧) .

ويمكن تلخيص أهم النظريات اللامدرسية المميزة للرشدية اللاتينية  
في مجال الميتافيزيقا والطبيعة والنفس والأخلاق على الوجه التالي :

### النظرية الاولى :

خلق الله مباشرة موجودا واحدا فقط ، أما بقية الموجودات فلا تخلق  
الا بوسائط . ان العلة الاولى ، لكونها لا مادية وبسيطة ، لا يمكنها ان

Van Steenberghen : Aristote en Occident  
p. 191 à 195.

(٧٦)

Renan : p. 327 — 316.

(٧٧)

تخلق مباشرة الا موجودا واحدا . وهذا المخلوق يكون اقل كمالا من الله وان كان ذا طبيعة عاقلة مثل الله . وينتج عن هذا المخلوق الأول ، ألا وهو العقل الأول ، عقل ثان وهكذا على التوالي مع ملاحظة أن كل عقل يتحد بفلك سماوى . وتنشأ الموجودات الأرضية فى النهاية بواسطة هذا الخلق التدريجى . والله يجهل كل هذه الموجودات ولا يحفل بها بالمرّة ، ومن هنا فهو لا يعرف الممكنات . وتتعارض هذه النظرية مع مجموعة من النظريات المدرسية ألا وهى خلق الله المباشر للموجودات ، ومشاركة العلة الأولى فى نشاط العلة الثانية ، وعلم الله بالجزئيات وبالموجودات الدنيا . فقد قال كل الرشديون اللاتين بهذه النظرية فعلا ، وان كنا سنبيين عند حديثنا عن الخلق عن ابن رشد انه لم يقل بها ! انما جاءت هذه النظرية نتيجة للتأثر بنظرية الفيض الأفلاطونية .

### النظرية الثانية :

انكار حرية ارادة الفعل الخلاق ، وانكار طابع الامكان للموجودات ، ووفقا لهذه القضية أو النظرية فان كل المخلوقات ضرورية وهى بالطبع ملازمة لله فى الوجود منذ القدم . كما أن كل العقول ضرورية أيضا وقديمة قدم الله ، وهى بطبيعتها موجودة مع الله . أما المدرسيون المسيحيون فيذهبون على العكس الى أن العالم المادى قد بدأ فى الزمان .

### النظرية الثالثة :

الحتمية الكونية : وبمقتضاها يكون للاجرام السماوية تأثير كامل على الموجودات الأرضية ، أى أن الموجودات السماوية والعلاقات الموجودة بينها هى التى تحدد بحتمية ما يحدث على الأرض ، وفى هذه الحالة تخضع الحياة الفردية بدورها للحتمية وتختفى حرية الارادة .

### النظرية الرابعة :

وحدة العقل الانسانى أو وحدة النفس كما يطلق عليها عموما Monopsychisme . وهى أشهر النظريات الرشدية على الاطلاق . يعترف الرشديون بأن لكل فرد جسد ونفس حساسة ، الا أنهم يذهبون الى أن الجنس الانسانى كله يشترك فى نفس عاقلة واحدة منفصلة عن الأفراد .

وتحقق هذه النفس النوعية ، التي لا تلعب دور الصورة الجوهرية ، اتحادا .  
عابرا وعارضا مع النفس الحساسة التي ينفرد بها كل فرد . ويكفى  
هذا الاتحاد العابر في رأى الرشديين لتفسير التفكير . وكان من  
الطبيعى أن تحظى هذه النظرية من دون النظريات الرشدية الأخرى بأكبر  
قدر من الهجوم من المحافظين المسيحيين ، إذ بدت لهم خيانة واضحة  
لفكر أرسطو . خاصة وهي تصطدم برؤيتهم لفكر أرسطو وباحتساسهم  
بقيمتهم الفردية . اعتقدت المدرسية المسيحية أن العقل الفعال عند  
أرسطو مبدأ الهى يأتى للانسان الفرد من الخارج ليستقر فى نفسه ، بينما  
كان الفلاسفة العرب يعتقدون أنه يظل خارج النفس الفردية ، ولا يلمسها  
عن قرب . كانت نظرية وحدة النفس ، لقولها بأن الشخص الفرد لا يفكر  
انما العقل المفارق هو الذى يفكر ، تصطدم بعنف مع الايديولوجية  
المدرسية . ففى رأى هذه الأخيرة أن القول بهذه النظرية لا يفسر كون  
الناس جميعهم لا يفكرون فى أى شئ بنفس الطريقة وكونهم لا يفكرون  
طوال الوقت . كان القول باتحاد العقل النوعى ( أى الكلى ) بجسم الفرد  
اتحادا خارجيا يهدد نظرية الشخصية التي تتمسك بها المدرسية . تلك  
النظرية التي ينتج عن هدمها انكار الخلود الفردى . كما أن القول بوحدة  
النفس يترتب عليه القول بخلود النفس النوعية الكلية وحدها دون النفس  
الفردية ، كما يترتب عليه انكار البعث للأفراد وانكار الحساب .

### النظرية أو القضية الخامسة :

الحتمية السيكلولوجية والخلقية : بما أن السلوك الانسانى ضرورى  
مثله مثل كل الظواهر الأرضية الأخرى ، فلم يعد هناك مجال للحرية  
الفردية ولا للمسئولية التي هى أساس الأخلاق المدرسية .

### القضية السادسة :

نظرية الحقيقتين وهى من أهم النظريات الرشدية : لما كان تعارض  
هذه النظريات الرشدية السابقة مع العقيدة الكاثوليكية ، أمرا واضحا  
ولما كان الرشديون فى القرن الثالث عشر يتمسكون باحترامهم للعقيدة  
والكنيسة ، فقد لجأوا للقول بأن ما هو حقيقى فى الفلسفة يمكن أن  
يقول اللاهوت بعكسه على أن يكون هذا الضد صحيحا أيضا . وسواء

قال ابن رشد بهذا المبدأ أم لا ( وسنرى انه تمسك بفكرة الحقيقة الواحدة دائماً ! ) فان الرشديين فى القرن الثالث قالوا به . ولقد هوجمت هذه النظرية الشهيرة فى قرار تحريم ١٢٧٧ لأنها تهدم مبدأ عدم التناقض الشهير وتقضى على العلاقات التى يرى المدرسيون أنها تربط بين العقل والايمان .

### القضية السابعة :

احترام أرسطو وابن رشد . ان الرشديين اللاتين يتظاهرون بالخضوع لفكر أرسطو الذى جاء بالحقيقة الفلسفية ، ومن جهة أخرى بما أن ابن رشد وحده هو الذى فهم هذا الفكر فيجب الأخذ الحرفى بما يقوله هذا الشارح العربى . ويعد الاعتقاد فى صدق فلسفة أرسطو وشارحه ابن رشد بمثابة المبدأ الأساسى عند رشديى القرن الثالث عشر والقرون التالية الذين يستشهدون دائماً بهذين الفيلسوفين فى أى حديث . أما موقف المدرسيين فهو مختلف تماماً فهم ينتقون من نظريات كل من أرسطو وابن رشد ويعدلونها ، ويضيفون إليها نظريات أخرى استوحوها من غيرهما (٧٨) .

وبعض هذه القضايا هى نتائج لقضايا رشدية لم يفصح عنها ابن رشد وتولى تلاميذه بالنيابة عنه القيام بهذه المهمة ، وهى قضايا تعبر فى عمومها عن الاتجاه العام لفلسفة ابن رشد . ولذلك لا نوافق د . قاسم على رأيه الذى طالما رددته فى كتبه وهو أن ملحدى العالم الغربى كانوا يتلهفون على آراء جديدة ليقيموا على أساسها نظريتهم القائلة بوجود عقل واحد مشترك بين جميع أفراد البشر ، فلما سمعوا باسم ابن رشد ، الشارح الأكبر لأرسطو ، الذى لم يعرف بعد أى شرح من شروحه أعلن هؤلاء الملحدون أنفسهم من أنصار ابن رشد (٧٩) . ونرى أن هذا القول فيه الكثير من المبالغة فلا يعقل أن ينسب بعض

---

De Wulf : Histoire de la philosophie médiévale (٧٨)  
tome I p. 90 à 95.

(٧٩) د . محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى  
توماس الأكوينى ص ٥٣ .



المفكرين أنفسهم لمفكر دون أن يعرفونه • ويرى د • قاسم أن هؤلاء الرشديين عجزوا أحيانا عن التفرقة بين آراء ابن رشد الخاصة وآراء سائر الفلاسفة والمشرّاح الأرسطيين بما تسبب في تحريف فكر ابن رشد • أما السبب الرئيسى لتحريف هذا الفكر فهو قصد التحريف فعلا !! • أخذ د • قاسم هذا الرأى عن رينان الذى رده كثيرا فى كتابه الشهير « ابن رشد والرشدية » • ويعترف رينان أن التحريفات التى طرأت على الفلسفة الأرسطية وعلى الرشدية على التوالى قد أدت الى انكار الغيب والمعجزات والملائكة والشياطين والتدخل الالهى •، وإلى اعتبار الأديان والمعتقدات الخلقية مجرد احتيال • ولم يكن أرسطو ولا ابن رشد قطعيا يفكران أن مثل هذا التغير سيطرأ على فلسفتها يوما (٨٠) •

ويبدو أن رينان ود • قاسم من بعده وقعا فى عشق ابن رشد • وإن كان د • قاسم قد تفوق على الأستاذ الفرنسى بحيث أصبح تحيزه للمشارح واضحا ، وبدلا من أن ينظر بموضوعية لتحريف الرشديين لفلسفة ابن رشد ، وبدلا من محاولة توضيحه لنا أصبح يكتفى بمهاجمتهم • ولو كان د • قاسم قد درس مثلا سيجر دى برايان أو اسحاق البلاغ لكان رأى فيهما تمسكا شديدا بحرفية الرشدية • اجتهد د • قاسم فى توضيح ماأخذه توماس عن ابن رشد فى كتابه « نظرية المعرفة » وهذا ماسنوضحه فيما بعد فى حينه ، وكان د • قاسم متحمسا وهو يتحدث عن فلسفة ابن رشد وعن « اغتصابات » توماس لها حتى بدى واضحا من عنف عباراته أنه من شدة حبه لابن رشد أصبح « يكره » توماس الاكوينى بشدة ولا يترك فرصة إلا ويهاجمه فيها ! وفى رأينا أن أى فيلسوف تخلق فلسفته تيارا لا بد وأن تختلف فلسفات تلاميذه ولو قليلا عن فلسفته ، والا لما استحققت هذه الفلسفات أن تكون فكرا ولكانت مجرد تكرار •

ونعتقد أن دخول أرسطو ومنه ابن رشد فى أوروبا المسيحية خلق ثلاثة تيارات فكرية • التيار الأول هو تيار الأوغسطينيين ذى النزعة الأفلاطونية الجديدة ، وهم علماء اللاهوت التقليديون الذين رفضوا أرسطو

تماما لتعارض بعض نظرياته مع العقيدة المسيحية . وكان معقل هذا الاتجاه .  
بالصنيع هو كلية اللاهوت بجامعة باريس . أما التيار الثانى فهو التيار الذى  
أخذ بالأرسطية فى شكلها الرشدى والذى فصل بين مجالى الفلسفة  
واللاهوت . ويمكن أن يسمى هذا التيار بالأرسطية الجذرية أو الهرطقية  
أو الأرسطية الرشدية وهى التسمية التى نميل اليها . ومن زعماء هذا  
التيار سيجر دى برابانت أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس ،  
وكذلك بويس دى داثى Boèce de Dacie . أما الاتجاه الثالث فهو  
الذى يحاول التوفيق بين أرسطو وبين العقيدة ، مؤمنا بأن أرسطو يحمل  
فى طيات فلسفته آفاقا كثيرة ومثمرة للفكر حتى فى شكله اللاهوتى بحيث  
يمكن الاستفادة منه . وعملية التوفيق هذه تذكرنا بمحاولة الفلاسفة  
المسلمين التى سبقت هذه المحاولة المسيحية بعدة قرون . وعلى رأس هذا  
التيار الأرسطى الأرثوذكسى كما يطلق عليه ، القديس ألبرت الكبير  
وتلميذه العظيم القديس توماس الأكوينى .

لماذا كان لابن رشد هذا الشأن العظيم ، وهذا الأثر القوي الممتد عبر  
القرون ؟ هل نقول مع لانج فى كتابه « تاريخ المادية » أن كل قيمة ابن رشد  
فى كونه بلور نتائج الفلسفة العربية الأرسطية التى كان هو آخر ممثليها  
المعظم (٨١) .

كان ابن رشد فى رأينا أكثر من شياخ لأرسطو ، وأكثر من جامع  
لكل نتائج الفلسفة العربية الأرسطية ، إذ أضاف الجديد لأرسطو أما  
ليكمل نظرياته التى تركها معلقة دون أن يقول فيها الكلمة الأخيرة ،  
وأما ليوضح مواطن الغموض فيها . بل يمكننا تأكيد أنه خلف وراءه  
مدرسة بدأت منذ القرن الثالث عشر واستمرت لقرون طويلة فى عدة بلاد  
فى أوروبا . وكم كانت دهشتنا كبيرة عندما رأينا العالم فان ستينبرجن  
ينكر ، فى بحثه الذى شارك به فى مهرجان باريس عن ابن رشد فى عام  
١٩٧٦ ، أى وجود للرشدية اللاتينية فى القرن الثالث عشر ، كما يذهب  
الى أن لقب رشدى فى هذا القرن كان يطلق على كل من يأخذ بنظرية .

وحدة النفس فحسب دون أن يعنى هذا أخذه ببقية النظريات الرشدية، بل أن هذه النظرية ذاتها ( أى نظرية النفس ) كانت تنسب أحيانا الى أرسطو نفسه . ويرجىء فان ستينبرجن نشأة الرشدية اللاتينية الى القرن الرابع عشر حيث بدأت مع جان جوندان الذى كان يظهر اعجابا هائلا لكل من أرسطو وشارحه . ويذهب فان ستينبرجن ، مخالفا بذلك أغلب المؤرخين لتاريخ الفلسفة فى هذه الفترة ، الى أن ثمة اختلافا كبيرا بين موقف جان جوندان وموقف سيجر وأصحابه الذين كانوا يعتبرون ابن رشد مصدرا ثانويا لفكرهم فحسب ! ولا يكتفى فان ستينبرجن بذلك بل يذهب الى حصد القول الى أن نفس رشدية جان جوندان وسائر الرشديين الايطاليين هى أولا وقبل كل شيء أرسطية جذرية (٨٢) . ولعل ماسنقدمه فى هذا البحث من شأنه اثبات أن كل من مدرسة سيجر ( الأرسطية الجذرية ) ومدرسة القديس ألبرت والقديس توماس ( الأرسطية المؤمنة المعتدلة ) قد أخذت الكثير فى القرن الثالث عشر من فلسفة ابن رشد سواء فيما يتعلق بمحاولة التوفيق أو بنظرية النفس أو بنظرية العالم .

## الباب الثاني

« محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين

في العصور الوسطى »

المسيحية واليهودية وتأثير ابن رشد فيها

---

الفصل الأول : فلسفة التوفيق

الفصل الثاني : التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن  
رشد

الفصل الثالث : التوفيق عند ألبرت الكبير وتلميذه  
توماس الأكويني

الفصل الرابع : التوفيق بين الفلسفة والدين عند سيجر  
دي برابانت

الفصل الخامس : التوفيق في الفلسفة اليهودية الرشدية





# الفصل الأول

## « فلسفة التوفيق »

(أ) هل هناك « فلسفة اسلامية

و « فلسفة مسيحية » أم لا ؟

يكون التوفيق بين العقل والنقل كما قال بعض فلاسفة الاسلام ، ز  
بعبارة أخرى بين الفلسفة والدين ، أو كما قال ابن رشد بين الحكمة  
والشريعة . وهذا ما سندرسه عند الفلاسفة المسيحيين واليهود الذين  
اخترناهم موضوعا لهذه الدراسة لنتبين مدى تأثيرهم بمعالجة ابن رشد  
لمشكلة التوفيق . ولكن قبل أن نشرع في تلك الدراسة رأينا التوقف عند  
بعض المفاهيم في محاولة لتعريفها بدقة حتى يكون حديثنا بعد هذا  
له أساس واضح . ولا نقصد بالتعريف تقديم تعريف فلسفى أو لغوى  
متفق عليه ، إنما نقصد به تقديم التعريف الذى ارتضيناه واخترناه لأنه  
أقرب إلى الصواب فى رأينا ، من بين محاولات عديدة للتعريف . وهذه  
المفاهيم هى « فلسفة اسلامية » و « فلسفة مسيحية » و « فلسفة مدرسية » .  
وترجع صعوبة التقيد بالنسبة لهذه التعبيرات الى أن تراث كل منها لم  
ينشر كاملا بل لم يكتشف كله بحيث أن الصورة النهائية لهذه الفلسفات  
غير متوفرة ، وبالتالي يصعب وضع تعريف دقيق لها . ان صورة هذه  
الفلسفات تتغير باستمرار وتزداد وضوحا مع تقدم عملية النشر . وأكبر  
دليل على ذلك وهو أبسط دليل فى نفس الوقت ، ان رينان فى كتابه الشهير  
عن ابن رشد والرشدية الذى نشره فى نهاية القرن التاسع عشر ، وبالرغم  
من الجهد العظيم الذى بذله للبحث عن المخطوطات سواء كانت مخطوطات  
ابن رشد نفسه أو أنصاره أو خصومه ، فإنه لم يستطع الا معرفة القليل  
جدا عن أخطر تلاميذ ابن رشد اللاتين ونقصده به سيجر دى برابانت +  
وهناك مثال آخر وهو اغفال رينان لأخلص تلاميذ ابن رشد بين اليهود .

ونقصد به اسحاق البلاغ ، رغم اهتمامه الشديد بالرشدية اليهودية .  
ومما لا شك فيه أن رينان كان يجهل تماما اسحاق البلاغ والا لذكره  
بل ومجده .

لعل هذا السؤال : « هل يمكن الحديث عن فلسفة اسلامية وعن  
فلسفة مسيحية ؟ » يلخص كل المشكلة التي نحن بصددنا ويمثل جزءا من  
مشكلة أعمق وأوسع ونعنى بها مدئ الارتباط الفلسفة بكل من البيئتين  
والدين . وقد أثرت في العقد الخامس من هذا القرن مناقشات عديدة  
وإن كانت عقيمة في الغالب حول هذا الموضوع . ويرجع عقم هذه  
المناقشات الى غياب أسس قوية للموضوع تستند اليها المناقشات ،  
خاصة فيما يتعلق بالحديث عن الفلسفة المدرسية . ولقد أكد كثير  
من المؤرخين ، وهم يفسرون خطأ ذلك المبدأ الشهير « الفلسفة في خدمة  
اللاهوت » ، أن فلسفة العصور الوسطى كان دورها الوحيد هو الاسهام  
في تكوين علم اللاهوت ( أو علم الكلام عند المسلمين ) . أما البعض  
الأخر فقد أراد منح الفلسفة مزيدا من الاستقلال ولذلك جعل منها شريكة  
وندا اللاهوت . ولم يتبين أى من الفريقين الحقيقة الدقيقة التي تتلخص  
في أن اللاهوت علم يتمثل دوره في إبراز المفاهيم الدينية ، أو بمعنى  
أدق في بيان عدم معقوليتها ، في حين أن الفلسفة لا تعتمد على ما يقدمه  
الوحي ، ولهذا فإنها بداهة مختلفة عن اللاهوت . فلا توجد فلسفة إلا  
إذا كان ثمة بحث عن حلول عقلانية بواسطة مناهج عقلانية . ومن  
ناحية ثانية فإن تفسير المعتقدات الدينية ليس من اختصاص الفلسفة  
إلا أنه يمكن استخدام الفلسفة في اللاهوت على ألا تكون عندئذ فلسفة  
حقيقية مستقلة بذاتها . فكما أن استخدام الرياضيات في الفلك يجعلها  
جزءا من علم الفلك فإن استخدام الفلسفة في اللاهوت يجعلها ضمن  
اللاهوت .

لا توجد إذن فلسفة مسيحية إنما هناك فلسفة فحسب على نحو ما نقول  
بأن هناك تاريخا فحسب . أن مجال الفلسفة لا يطابق مجال اللاهوت  
وهذا دليل على تميزها . وبحكم تعريف الفلسفة وبحكم مجالها فإن  
الفلسفة هي الفلسفة وحسب ، أى لا يوجد لها وطن ولا دين . لا معنى  
للحديث إذن عن فلسفة مسيحية أو عن فلسفة اسلامية أو يونانية .

ويجب ، فى ضوء هذا القول ، أن لا نفهم من قولنا « فلسفة يونانية »  
إلا تلك الفلسفة التى وضعها اليونان فحسب ، أو الفلسفة عند اليونان .  
إن الفلسفة فى نهاية القول لا تختلف أساسا باختلاف البلاد ، ولا باختلاف  
العصور ، ولكنها تختلف باختلاف التيارات الفكرية (١) .

وقى ضوء ما سبق يكون لزاما علينا أن لا نقول عن ابن رشد أنه  
فيلسوف مسلم إنما هو فيلسوف وحسب . وإن كانت له محاولة للتوفيق بين  
الفلسفة والدين اللذين يفضل بينهما تماما . وإذا اعتبرنا كلا من البرت  
الكبير وتوماس الأكويني مفكرين مسيحيين فيجب أن لا نعتبرهما فيلسوفين ،  
فهما فى رأينا لاهوتيين أنصبت جهودهما على خدمة اللاهوت وإن كانا  
قد لجأ إلى الفلسفة أحيانا فى معالجتهم اللاهوتية للموضوعات المختلفة .  
وما يصدق على هذين المفكرين المسيحيين يصدق أيضا على موسى بن  
ميمون ، فهو عالم لاهوت يهودى وليس فيلسوفا . فكل من يضع الدين  
نصب عينيه فى رأينا ، وإن حاول استخدام المناهج الفلسفية لإثباته  
أو لتفسيره ليس فيلسوفا بل عالم دين .

وينضم المؤرخ الفلسفى الشهير فان ستينبرجن للفريق الذى يؤمن  
بعدم وجود ما يسمى بالفلسفة المسيحية ( والذى يرفض بالتالى وجود  
ما يسمى بالفلسفة الإسلامية وبالفلسفة اليهودية ) . ولم يكتف بذلك بل  
ذهب إلى أن العقيدة المسيحية ، كان لها تأثير هائل وإن كان ضارا على  
تطور الفكر الغربى . فمنذ أن استقرت المسيحية وخاصة الكاثوليكية  
توقف النمو الفلسفى بل شل إذ اختفت كل حرية فكر . فالوحي يقدم حلا  
جاهزا للمشاكل الفلسفية الأساسية وبذلك يعفى العقل من القيام بأى  
محاولة خاصة وبالتالى يمنع من تكوين فلسفة مستقلة عن الدين .  
والفكر المسيحى فى رأيه لم ينتج إلا « مدرسية » أى تثقيفا فلسفيا دينيا  
واستمر الحال كذلك حتى تخلص العقل من سيطرة الوحي فاستطاع أن يخلق  
العقلانية الحديثة (٢) .

· Théry p. 23 — 25.

(١)

Van Steenberghen : Aristote en occident p: 52-53. (٢)



وعلى العكس من ذلك يعتقد فريق من العلماء أن هناك فلسفة مسيحية وأخرى إسلامية وثالثة يهودية . وعلى رأس هذا الفريق جيلسون العالم الفرنسي الشهير المتخصص في الفلسفة المسيحية وأفضل من كتب عن روح هذه الفلسفة ومفاهيمها علاوة على الكتابة عن تاريخ مذاهبها بدقّة ووضوح بالغين . يقول جيلسون معرّفاً الفلسفة المسيحية « اننى أسمى فلسفة مسيحية كل فلسفة تحتر الوحي المسيحى عونا ضروريا للعقل ، بالرغم من تمييزها بين الباطنين صوريا » . ولقد استنتج جيلسون ، فيما يقول ، هذا التعريف من الواقع التاريخى ، أى من دراسته لتاريخ الفلسفة المسيحية . كما يقدم لنا تعريفاً للفيلسوف المسيحى من شأنه أن يؤيد تعريفه للفلسفة المسيحية ويزيده وضوحاً فيقول : ان الفيلسوف المسيحى هو أولاً وقبل كل شيء من يحاول أن يختار من بين المسائل الفلسفية . ومن حيث المبدأ هو قادر على الاهتمام بكل هذه المسائل مثله مثل أى فيلسوف آخر ، ولكنه لا يهتم فعلاً وواقعياً إلا بتلك التى يفيد حلها مسار الحياة الدينية . وحتى الفلاسفة المسيحيون مثل القديس توماس الذين شمل اهتمامهم كل الموضوعات الفلسفية لم يقوموا بعمل خلاق الا فى مجال محدود نسبياً . وهذا شيء طبيعى ، فيما أن الوحي المسيحى لا يعلمنا الا الحقائق الضرورية للخلاص فان الاهتمام الفلسفى به لا يمكن ان يشمل الا ما يتعلق بوجود الله وطبيعته ، وأصل النفس وطبيعتها ومصيرها . جيلسون اذن يرى أن هناك فلسفة مسيحية وان اختلفت عن غيرها من الفلسفات بموضوعها . والفيلسوف المسيحى فيما يرى جيلسون يختار دائماً علاقة الانسان بالله كأساس لنظرية عامة تشمل كل الأمور الأخرى ، وبالتالي فهو يعطى لنفسه نقطة ارتكاز ثابتة تساعد على تحقيق النسقية والوحدة لكل مذهبه ، وهذا هو سبب الطابع النسقى المميز لكل الفلسفات المسيحية .

ويفرق جيلسون بين ما نسميه فلسفة مسيحية وفلسفة يهودية من جهة ، وبين ما نسميه فلسفة إسلامية من جهة أخرى ، ويعتبر الطرفين نمطين مختلفين تماماً من الفكر نظراً للظروف المتباينة التى نشأ فيها كل منهما قبيماً كانت « الفلسفة » المسيحية من صنع رجال اللاهوت المسيحيين الذين عملوا من أجل المسيحية وباسمها ، لم تكن الفلسفة العربية إسلامية بالضرورة ، ففلسفة ابن رشد على سبيل المثال لا يمكن اعتبارها إسلامية

إلا في أضيق الحدود . وجدت فلسفة عند المسلمين هذا حق ولكن ليس من الدقة اعتبارها إسلامية ونعتها بهذه الصفة كما تفعل .

لقد اختلف الوضع في العالم المسيحي تماما عنه في العالم الإسلامي بالنسبة لكل من الفلسفة وعلم الكلام أو اللاهوت . فبينما جاءت الإضافات الفلسفية الكبيرة عند المسلمين دائما على يد من يطبق عليهم لقب « الفلاسفة » ، نجد أن الأمر اختلف في أوروبا بحيث كانت الإضافات الفلسفية الكبيرة في الفلسفة من طرف اللاهوتيين . ونتيجة لهذا الوضع الغريب في العالم المسيحي نلاحظ أنه بينما فصل اللاهوت المسيحي نفسه تدريجيا عن الفلسفة اليونانية الى درجة رفضها فأننا نجد أن كبار اللاهوتيين المسيحيين المتفلسفين أصبحوا تلاميذا للفلاسفة المسلمين أكثر من هم تلاميذ للاهوت المسيحي (٣) .

ومن علماء هذا الفريق ، الذي يؤكد وجود فلسفة مسيحية من طرح المسألة طرحا مختلفا فيذهب الى أنه بالرغم من كون الفلسفة بحكم تعريفها بحث عقلاني عن المبادئ والعلل ، إلا أن التاريخ والواقع يثبت لنا أنها تأخذ في البيئة الوثنية اتجاها مختلفا تماما عن اتجاهها في بيئة مسيحية ، وإن لم يختلف جوهرها في الحالتين . لقد أثبت المسيحية بمفاهيم فلسفية صميمة في حد ذاتها ، ولكنها كانت مجهولة من الفلاسفة السابقين عليها نظرا لاختلاف الزاوية التي كانوا ينظرون منها الى سائر الأمور . وكذلك تبرز المعتقدات الدينية مفاهيم ميتافيزيقية هي لاهوتية في حد ذاتها مما يثرى الفلسفة الخالصة : وعلى هذا الأساس يمكن القول أنه توجد فلسفة مسيحية (٤) لا يكفي اذن القول بأن هناك فلسفة مسيحية بل يجب التأكيد على أن الدين يحدث تغييرا في الفلسفة فيغير اتجاهها ، ويثريها بمفاهيم جديدة . وما يقال عن الفلسفة المسيحية ينطبق على الفلسفة الإسلامية وعلى الفلسفة اليهودية بالطبع .

٤١١

Gilson : L'esprit de la philosophie médiévale. (٣)

Tome I p. 39 à 41, p. 183 et tome II p. 274.

Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 32 (٤)

ويطرح استاذي الدكتور محمود الخضيرى المسألة طرحا مختلفا تماما عندما يحاول تحديد كل من ماهية ومجال الفلسفة المسيحية بالرجوع الى الباعث الاصلى على وجودها . يقول د . الخضيرى ان ثمة ظروفًا متعددة اشتركت فى تكوين الفلسفة المسيحية فى نشأتها الاولى ، ولعل أقوى الأسباب التى عملت فى بنائها هو احتياج الديانة فى مبدأ أمرها الى تبليغ دعوتها بالحجة وتفهمها للعالم القديم . والمسيحية تعتمد فى جوهرها على الجمع بين التفكير النظرى والحياة أو بين العقل والأخلاق . ويذهب استاذنا الخضيرى الى أن أوائل الدعاة للمسيحية أدركوا أنهم يواجهون عالما كانت الفلسفة هى دعامة الثقافة ، وأدركوا أنه لا بد لنشر الدعوة بين المثقفين واكتسابهم الى جانبها واقناعهم بأعتناقها أن يقدموها اليهم فى صورة فلسفية ، وبذلك كانت الفلسفة هى الواسطة بين المسيحية وبين عالم الثقافة القديمة . وبدون الفلسفة لم يكن من المستطاع التفاهم بين العقلية القديمة وبين المسيحية . ويضاف الى ذلك عامل آخر مهم هو أن المسيحية لاقت فى مبدأ أمرها مقاومة شديدة من جانب المشتغلين بالفلسفة ، فحملت هذه المقاومة المفكرين من المسيحيين على الاستعانة بالفلسفة للرد على ما يوجه الى العقيدة من انتقاد ليكون الرد بنفس السلاح الذى يستعمل فى الهجوم . ويضيف د . الخضيرى عاملا آخر ساعد على قيام الفلسفة المسيحية هو ظهور البدع والآراء المخالفة للعقيدة ، وكان أصحاب البدع على شئ من الثقافة الفلسفية فقويت الحاجة الى الفلسفة للرد عليهم واقناع الاتباع بالمحافظة على عقيدتهم باظهار ما فى البدع وآراء الفرق الجديدة من فساد . وينبهنا د . الخضيرى الى أنه كان من الممكن أن تنشأ فلسفة تعتمد كل الاعتماد على الانجيل وتظهر على هذا الوجه فلسفة خاصة بالانجيل ، ولكن هذا لم يحدث . والسبب أنه كانت هناك فلسفة موجودة بالفعل هى فلسفة اليونان القدماء ، وكان من الأوفق الاستعانة بها لتأسيس مذهب مسيحي فى الفلسفة (٥) . وغنى عن القول أن البواعث على نشأة الفلسفة الاسلامية كانت مختلفة تماما عن تلك التى أدت الى نشأة الفلسفة المسيحية ، وإن هذا الاختلاف هو سبب اختلاف طبيعة كل منهما .

---

(٥) د . محمود الخضيرى : مقالة فى الفلسفة المسيحية لم تنشر .

ونميل بعد هذا العرض لمختلف المواقف من تلك القضية التي نحن بصددنا الى الاعتقاد بأن الفلسفة تتأثر عادة بالدين ، وغالبا ما يكون هذا التأثير بالنسبة للميتافيزيقا ولنظرية النفس ، وبأن حجم هذا التأثير كان أكبر بالنسبة لما نسميه « بالفلسفة المسيحية » مما في « الفلسفة الاسلامية » . بل يمكننا القول أن فلاسفة الاسلام كانوا فلاسفة درسوا نفس موضوعات الفلسفة اليونانية ، وبنفس مناهجها وإن حاولوا التوفيق بين بعض جوانب الفلسفة وبين الدين إذا ما لا حظوا أن ثمة تعارضا بينهما . أما مفكرو المسيحية فكانوا رجال لاهوت أكثر منهم فلاسفة لأن كل همهم انحصر في خدمة الدين ، واثبات قضايا عقلية ان أمكن ، والدفاع عن العقيدة بوسائل الفلسفة ، ورد حجج الفلاسفة بنفس طرقهم . وما ينطبق على مفكرى المسيحية ينطبق على مفكرى اليهودية . وهذا ما سنبينه في حينه عند حديثنا عن ابن رشد ، وعن كل من البرت الكبير وتوماس الأكوينى ، وعن موسى بن ميمون .

وبالرغم من محاولة علماء اللاهوت الفصل الدائم بين علم اللاهوت والفلسفة إلا أنهم كانوا يستيعنون أحيانا بتلك الأخيرة ، أما فلاسفة الاسلام فقد اختلف الأمر تماما بالنسبة لهم ، فنادرا ما نجدهم يهتمون بموضوعات علم الكلام . وحقا كان لجميع فلاسفة الاسلام محاولات للتوفيق بين الفلسفة والدين ، ولكن هذه المحاولات ما كانت تمثل إلا جزءا من فطسفاتهم ، ولم تكن أبدا المحور عندهم ، كما لم يكن الدين يحكمهم في اختيار موضوعاتهم أو يحدد لهم الزاوية التي ينظرون منها لهذه الموضوعات .

(ب) فلسفة عربية أم فلسفة اسلامية ؟

أم فلسفة الاسلام ؟

اصطلح من زمن بعيد على تسمية الفلسفة التي ابتكرها المسلمون في زمن الحضارة الاسلامية العربية بالفلسفة الاسلامية . وموضوع التسمية يستحق التوقف عنده لأن الاسم يتضمن التعريف وتحديد الموضوع ، يرى بعض الباحثين انه من الأفضل تسمية الفلسفة التي وجدت في ظل الحضارة الاسلامية بالفلسفة العربية لأن معظمها



نكتب باللغة العربية • بينما يرى البعض الآخر أن اللغة ما هي إلا أداة  
من أدوات التعبير عن الفكر وأنه من التجنى استبعاد بعض الفلاسفة من  
مجال الفلسفة في ظل الحضارة الإسلامية لمجرد أنهم كتبوا بلغة أخرى  
غير اللغة العربية • هذا من جهة ، ومن جهة أخرى من المعروف أن  
بعض الفلاسفة العظام مثل الفارابي وضعوا جزءاً من فلسفتهم بلغاتهم  
الأصلية • فهل نستبعد هذا الجزء وبذلك نبتر جزءاً هاماً من الفلسفة التي  
وجدت في ظل الحضارة الإسلامية ؟ • وبشكل عام يتحسّس الإيرانيون  
والهنود والأتراك لاستبعاد تلك التسمية ويفضلون تسمية الفلسفة الإسلامية  
لانقطاع صلتهم حالياً باللسان العربي ، مما يحرمهم من شرف المساهمة  
في صنع تراث فلسفي له شأنه • ونعتقد نحن أن اللغة لم تكن لها أهمية  
كبيرة في العصور الوسطى بحيث ينسب النتاج الفكري اليها • ودليلنا  
على ذلك أن الفلسفة المسيحية تعرف بهذا الاسم ولا تعرف بالفلسفة اللاتينية  
وكذلك الفلسفة اليهودية كتب جزء كبير منها باللغة العربية ومع ذلك  
لا تسمى بالفلسفة العربية • من أجل هذا كله نرفض ما ذهب إليه بعض  
العلماء من ضرورة التمسك بتسمية الفلسفة العربية •

وهؤلاء الذين يرفضون تسمية « فلسفة إسلامية » ويفضلون عليها  
« فلسفة عربية » فانما يعتمدون في رأيهم على أن الدين لعب دوراً هامشياً  
في تلك الفلسفة مما لا يصح معه إطلاق اسمه عليها •

ويرى فريق آخر من العلماء أنه خلافاً لتلك الفلسفة التي وضعها  
الفلاسفة العرب المسلمون على نهج الفلاسفة اليونان وجدت فلسفة إسلامية  
حقاً وهي تنطبق بالذات في رأي أستاذنا د • الخضيرى على نتاج علماء  
الكلام المسلمين (٦) • وسمى أستاذنا د • هويدى هذه الفلسفة التي

---

(٦) Anawati G.C. : Philosophie médiévale en terre  
d'Islam, dans Mélanges Mideo No. 5 Dar Al-Maaref 1958  
p. 190 — 191.

ازدهرت بالعلوم الفقهية والكلامية وعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين « بفلسفة الاسلام » لأنها تقوم أساسا على القرآن وفلسفته وتفسيره (٧) .

وتوصل البعض الى تسمية تجمع بين ميزات التسميتين أى الفلسفة العربية والفلسفة الاسلامية ، كما أنها تنطبق على كل الفلاسفة الذين عاشوا فى ظل الحضارة الاسلامية سواء كتبوا باللغة العربية أو بلغة أخرى . وسواء كانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهودا ، ونعنى بها تلك التسمية المبتكرة « فلسفة العصور الوسطى فى أرض السلام » ، ولعل هذه التسمية هى أفضل التسميات . وان كنا نفضل اختصارها مما يتمشى مع مقتضيات العصر . الى « الفلسفة فى الاسلام » ، وفى هذه الحالة يكون أصحاب هذه الفلسفة هم « فلاسفة الاسلام » . والمقصود بكلمة الاسلام هنا ليس الدين فحسب ، كما يقول أستاذنا العلامة د . ابراهيم مدكور ، بل كل الحضارة التى نشأت فى كنفه ، والتى ما كانت الفلسفة الا أحد عناصرها (٨) .

ونقول فى هذا المقام اننا لو اعتبرنا علم الكلام فلسفة اسلامية فانه يمكننا بنفس المقياس اعتبار الأعمال التى كانت فى أساسها لاهوتية وان أخذت ببعض جوانب الفلسفة فلسفة مسيحية ، ونقصد بهذه الأعمال أعمالا من قبيل ما قدمه البرت الكبير وتوماس الأكوينى مثلا . أما اذا التزمنا بالمعنى الدقيق للفلسفة كما وجدت عند اليونان فلا يمكن اعتبار أعمال المفكرين المسيحيين عموما الا لاهوتا ، وفى هذه الحالة يكاد يكون سيجر دى بربانت - تلميذ ابن رشد الجريء - هو الوحيد الذى يستحق لقب فيلسوف لالتزامه بالفلسفة الأرسطية من حيث الموضوع والمعالجة المتأثرة بالرشدية .

---

(٧) د . يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الأفريقية - الجزء الأول - فى الشمال الأفريقى - النهضة المصرية ، ١٩٦٥ ، ص ٣ .

Anawati : Op. Cit. p. 181 à 192.

### (ج) الفلسفة المدرسية Ia scolastique

بعد أن تناولنا مفهوم « الفلسفة الإسلامية » و « الفلسفة المسيحية » ، نرى ضرورة الإشارة إلى مفهوم يكثر استخدامه في مجال فلسفة العصور الوسطى وهو « الفلسفة المدرسية » . يقول لنا جوتييه في مقالته التي خصصها لتعريف المدرسية عموما والمقارنة بين نوعيها أي بين « المدرسية المسلمة » و « المدرسية المسيحية » ، أن مفهوم المدرسية كان دائما من أكثر المقاهيم إثارة للجدل في تاريخ العقل البشري . ويرجع اختلاف مؤرخي الفلسفة في العصور الوسطى بصدد هذا المفهوم إلى أن بعض معطياته كانت غير متوفرة لديهم ، إذ كانوا يجهلون الموقف الحقيقي للمدرسيين المسلمين ، وخاصة موقف ابن رشد ، من العقيدة . وكان هذا الجهل هو السبب الأساسي في صعوبة تحديد المدرسية تحديدا دقيقا .

وواضح أن جوتييه يريد أن يجعل مفهوم المدرسية مفهوما عاما شاملا ينطبق على كل من الفلسفة في الإسلام والفلسفة المسيحية . ويؤكد جوتييه أن المذاهب الفلسفية الدينية لفلسفة الإسلام ومتكلميه قد أثرت بشدة وبعثت في المدرسية المسيحية ، بل كانت هي مصدرها . ومنذ بداية القرن التاسع عشر ومؤرخو الفلسفة يحاولون التوصل إلى تعريف دقيق للمدرسية . وجاءت أول هذه المحاولات على أيدي كل من دي وولف وبيكانيه اللذين رفضا التعريفات العديدة السالفة التي كانت تقوم إما على عامل الزمان ( أي الفترة التي وجدت فيها هذه الفلسفة ، وفي هذه الحالة تكون فترة العصور الوسطى ) ، أو على المعنى اللغوي ( فهي مدرسية هنا بمعنى أنها درست في المدارس ) أو على اللغة التي كتبت بها ( اللغة اللاتينية ) ، أو على أساس المصطلحات التي استخدمتها ( وهي المصطلحات الأرسطية ) أو على معيار الحقيقة لديها ( وهو السلطة الدينية ) ، أو على علاقتها بالفلسفة اليونانية ، أو على علاقتها باللاهوت ( وقد جعلت الفلسفة في العصور الوسطى المسيحية في خدمة اللاهوت أو عبدة له ancilla ) . وبعد عدة محاولات ترصل بيكافيه في عام ١٩٠٢ إلى تعريف شامل يرى في المدرسية اهتماما جوهريا بالمسائل المتعلقة بالله وبالعلاقات التي تربط بين الله والإنسان . أي أن بيكافيه اعتبر أن المدرسية لاهوتية أساسا سواء عند مسيحيي الغرب أو عند العرب أو عند اليهود . ويتضح من هذا التعريف أنه لا ينظر للفلسفة

المدرسية على أنها مجموعة من النظريات المحددة النوعية ، ولا على أنها منهج معين ، بل على أنها موقف فلسفي لاهوتي غير مرتبط لا بزمان ولا بمكان ولا بالمذاهب الفلسفية ولا بالأديان . أى أن بيكافيه ينظر الى الفلسفة المدرسية من حيث موضوعها الأساسى . ولقد أخذ دى وولف بهذا التعريف وإن وسع من مضمونه بحيث أصبح يكاد يشمل أى اتجاه تأليهى أيا كان (٩) .

ولقد جاء تعريف العلامة جيلسون كرد فعل لهذا التعريف الضعيف ، فالفلسفة المدرسية عنده هى تلك التى توفق بين الفلسفة والدين ، سواء كان هذا الدين هو المسيحية أم الاسلام أم اليهودية . يقول لنا جيلسون فى كتابه العظيم « روح فلسفة العصور الوسطى » ان ثقافة العصور الوسطى تميزت بالأهمية القصوى للجانب الدينى . فقد انتجت الأديان الثلاثة اليهودية والاسلام والمسيحية مجموعة من النظريات اختلطت فيها الفلسفة بالعقيدة الدينية وقد اطلق عليها هذا التعبير غير الدقيق الا وهو « المدرسية » . واختلف المؤرخون فيما بينهم بصدد هذه النظريات فمنهم من اعتبرها نظريات فلسفية ومنهم من رفض ذلك . ويؤكد جيلسون ان كل ما قدمه المفكرون المسيحيون هو توفيقا بين أجزاء من النظريات اليونانية وبين اللاهوت . فقد أخذوا تارة عن أرسطو ، وتارة عن أفلاطون ، بل فعلوا أحيانا ما هو أسوأ وهو التوحيد بينهما فى تركيب عجيب .

وينتهى جيلسون الى هذه النتيجة وهى ان المسيحية لم تساهم فى اثراء التراث الفلسفى للإنسانية (١٠) .

---

Gauthier (L) : Scolastique musulmane et (٩)  
scolastique chrétienne, dans Revue d'histoire de la philosophie, Fasc. 3 et Fasc. 4 de la 2ème année Paris 1928. p. 334 à 337.

Gilson : L'esprit de la philosophie médiévale, (١٠)  
tome I, p. 2 — 3.



وينضم الراهب الأمريكي وأستاذ تاريخ الفلسفة كوبلستون للفريق الذي يرى في فلسفة العصور الوسطى فلسفة مدرسية أي فلسفة توفيق بين الفلسفة والدين ، وأن كان لا يعتبر هذه « الفلسفة » لاهوتا ، بل هي سفة بمعنى الكلمة ، ودليله على ذلك هو اختلاف الفلسفات المسيحية فيما بينها بينما العقيدة التي تعتمد عليها جميعا واحدة (١١) .

وبينما يؤكد العقلانيون استحالة وجود فلسفة مسيحية ، إذ أن هذا المفهوم في حد ذاته يتطوى على تناقض واستحالة لما بين الدين والفلسفة من اختلاف جوهري يستحيل معه تحقيق أي اتحاد أو توافق بينها . يرى المؤيدون لوجود فلسفة مسيحية أنه قد وجدت بالفعل فلسفة عند المسيحيين تختلف تماما بل تعارض تلك المدرسية ونعني بها اللامدرسية antiscolastique ، والتوماوية أعظم مثال لها . لم تقتصر إذن « فلسفة » العصور الوسطى على المدرسية التي تحاول التوفيق بين العقل والدين بل شملت أيضا اللامدرسية وهي الفلسفة الخالصة (١٢) .

ونميل نحن إلى الاعتقاد بأن كل « فلسفات » العصور الوسطى المسيحية تقريبا كانت مدرسية أي تسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين . ويغلب عليها الطابع اللاهوتي ، وأن الاستثناءات القليلة لهذا الاتجاه . كفر أصحابها وحرمت فلسفاتهم وسندرس مثلا واضحا على ذلك ألا وهو عظم تلاميذ ابن رشد اللاتين لأنه أشدهم إخلاصا له ونقصا به سيجر في برابانت .

بعد أن رأينا الوضع بالنسبة للفلسفة المسيحية لنا أن نتساءل هل وجدت مدرسية إسلامية ؟ وهل كانت كل الفلسفات في الإسلام فلسفات مدرسية كما هو الحال في المسيحية ؟ نجيب بأنه وجدت عند كل فلاسفة

---

(١١) . Copleston (P), Histoire de la philosophie, La philosophie médiévale. Casterman 1964 p. 11 à 13.

(١٢) Jugnet : La pensée du Saint Thomas d'Aquin p. 11 — 112.

الاسلام مجاولات لتحديد العلاقة بين الدين والفلسفة ، أو بين العقل والشريعة ، وهى تلك المحاولات التى يطلق عليها اسم التوفيق ، وإن لم تكن هذه المحاولات ، كما يتضح من تاريخ الفلسفة فى الاسلام هى محور مذاهب الفلسفة ، ولا كانت هى كل فلسفاتهم إنما كانت مجرد جزء منها ، وإن كانت جزءا هاما ، يتجلى فيه ابتكارهم الحقيقى فى محاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامى المنزل . وجدت إذن فلسفات مدرسية فى الاسلام إنما كانت لا تمثل الا جزءا من فلسفة أصحابها .

هل يمكن القول أن هناك طابعا مشتركا بين المدرسية الاسلامية ، ان كل الأديان السماوية تشترك فى ظاهرة أساسية وهى الالتزام بكتاب مقدس ينظم الحياة على الأرض ويهذى الناس الى الطريق السوى الذى يجعلهم يربحون الجنة فى الحياة الاخرى ، ولذا فعلى أية مدرسية التوفيق بين الكتاب المقدس الخاص بها وبين الفلسفة التى تأخذ بها (١٣) وبناء على ذلك يمكننا اقتراح التعريف التالى الذى يصلح للمدرسيات الثلاث : « ان المشكلة المدرسية هى التوفيق بين العقل والوحى » . ولا يمكننا استخدام كلمة أخرى فى هذا التعريف بدلا من كلمة وحى . فلا يمكننا مثلا استخدام كلمة اللاهوت بدلا منها ، إذ أن من شأن هذا الاستبدال أن يجعل هذا التعريف ينطبق على كل من المدرسية المسيحية واليهودية دون الاسلامية ولتوضيح ذلك نقول ان هناك فارقا شاسعا بين نظرة كل من الفلسفة المسيحية و ( اليهودية ) والفلسفة الاسلامية للوحى واللاهوت فالفلسفة المسيحية تصبو للتوفيق بين الأرسطية ( المصطبغة بالأفلاطونية ) والعقيدة المسيحية كما يصورها اللاهوت .

أما المدرسية الاسلامية فهى تختلف عن المدرسية المسيحية فى أن التوفيق فيها يكون بين نفس الفلسفة والعقيدة الاسلامية كما يقدمها النص.

(١٣) Corbin (Henri) : Histoire de la philosophie islamique. Tome I : Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198). Gallimard. Paris 1963 p. 14.

الدينى أى القرآن مضافا اليه الأحاديث المثبوت صحتها . يتضح من هذا أن هناك اختلافا جوهريا بين المدرستين . فالعلاقة فى المدرسية الاسلامية بين الفلسفة والعقيدة علاقة مباشرة بدون أى وساطة بحيث أن الفيلسوف يمكنه فهم العقيدة بحرية ، ويمكنه التوفيق بينها وبين الفلسفة التى يستند اليها بحرية تامة ( على الأقل من حيث المبدأ ) ، أما فى المدرسية المسيحية فثمة سلطة دينية تحدد العقيدة نفسها وبالتالي تحدد العلاقة بينها وبين الفلسفة ، أى أن الفلسفة تخضع دائما فى هذه الحالة للاهوت الذى يحدد شكل العقيدة كما تراها السلطات الدينية .

تعالى الفلسفة الاسلامية ، على عكس الفلسفة المسيحية تماما ، على علم الكلام الذى كان يهاجمها دائما ، بل كان فى امكان هذه الفلسفة أن تحمله مسئولية كل الهرطقات التى ظهرت فى الاسلام وتطالب بالقضاء عليه ! وهذا ما فعله ابن رشد بكل جرأة !

وفلاسفة المسيحية وفلاسفة الاسلام ينطلقون من نفس المبدأ الشهير: « الحق لا يضاد الحق » . الا أن فلاسفة الاسلام كانوا لا يشبهون هذا المبدأ فى وجه علماء الكلام فحسب ، بل كانوا يستخدمونه كسلاح اذا ما تعارض المعنى الحرفى للنص مع الحقيقة الفلسفية قائلين : « عندما يتحقق اليقين العقلى بالنسبة لأمر ما ، فإن أى نص يتعارض معه فى الظاهر لا يمكن الا أن يكون رمزيا ، ويجب تأويله عقليا » . لقد استطاعت المدرسية الاسلامية أن تفلت من تبعية اللاهوت ، تلك التبعية أو العبودية التى عانت منها دائما المدرسية المسيحية . لقد رأت الفلسفة الاسلامية أنها ذات طبيعية مختلفة تماما عن العقيدة ، فالعقيدة ذات طبيعة خيالية وبراجماتية كما نقول نحن بتعبير اليوم أما الفلسفة فهى فى رأيها تمثل وحدها الحقيقة النظرية التى تمثل العقيدة التعبير الرمضى لها (١٤) .

---

(١٤) Gauthier : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne II dans Revue d'histoire de la philosophie. 2ème année, No. 4, 1928, p. 338 à 340.

وننتج عن الاختلاف السابق بين المدرستين ، اختلاف آخر لا من حيث شكل المدرسية ، ولكن من حيث نفس حل المشكلة . لقد وجدت الفلسفة الاسلامية نفسها بعد استبعادها لعلم الكلام وجهها لوجه مع العقيدة في مصادرها الأصلية . أو بمعنى آخر توصلت الفلسفة لليقين بفضل البرهان العقلي ، لتواجه بعد ذلك مشكلة العامة الذين يؤمنون ايمانا بسيطا بكل ما جاء حرفيا في الدين ، وكان الحل الا تبكشف الفلسفة عما توصلت اليه من حقائق لهؤلاء العامة والاشوه ايمانهم . ان العقل الخالص والوحي ، أو اليقين والايمان البسيط ، أو الفلسفة والدين كل منهما مستقل تماما عن الآخر ، وهما صادران عن الله ولكنهما موجهان لنمطين مختلفين من العقول ولذا فهما بالضرورة متفقان ، لا كحقيقتين مختلفتين ، ولكن من حيث انهما تعبيران لنفس الحقيقة : فالفلسفة هي التعبير العقلي عنها ، أما الوحي فهو التعبير الرمزي عنها . وتأويل النص الديني يكشفها لنا عن الحقيقة العقلية التي يعبر عنها هذا النص بطريقة رمزية من أجل العامة . وكان هذا التأويل العقلي للنص الديني في الفلسفة الاسلامية بمثابة الحل الذي ابتكرته للتخلص من سلطة علم الكلام ، ولكنها حظرت التأويل الا للفلاسفة (١٥) .

وكذلك تميزت الفلسفة الاسلامية عن « الفلسفة » المسيحية بغياب ظاهرة الكنيسة منها ، فلا يوجد بالنسبة لها اكليروس يحدد وسائل الخلاص ، ولا سلطة عقائدية ، ولا سلطة بابوية ولا مجتمعات تحدد العقائد ، انما هي تتمتع بحرية تامة ( ولو مبدئية ) تصل الى حد تأويل النص الديني نفسه حتى يتفق معها . ويتضح من عرضنا هذا ان المدرسية الاسلامية كانت تتمتع بحرية اكبر من شبيبتها المسيحية في التوفيق بين الفلسفة والدين . وجما زاد من حرية هذه الفلسفة الاسلامية ، غياب « الأسرار » من العقيدة الاسلامية . و ( السر ) ليس ما هو غامض بالنسبة للجاهل وواضح بالنسبة للعالم ، وليس السر أيضا ما يتجاوز حدود العقل الانساني بالطبع وبالضرورة مثل طبيعة الفضاء



والمادة والحركة وهى مشاكل ميتافيزيقية لا حل لها بالنسبة للعقل البرهاني ، انما السر بالنسبة للفلسفة المدرسية سر دينى فقط ، وهو ليس مترا على المستوى العملى ، وانما هو سر على المستوى الاعتقادى بمعنى انه لا يفرض على العقل العملى ، وانما يفرض على العقل النظرى . والسر هو تصور معين أو أمر دينى يجب الايمان به دون محاولة ادراك أسبابه أو تصور مبادئه بالعقل . وأوامر الدين مثل « صلوا ، وصوموا ، وحجوا » ليست أسراراً ، انما الأسرار من قبيل الثالوث ، وخلق العالم من العدم ، وكون يسوع هو فى آن واحد الها وانسانا . وباختصار السر فى الفلسفة المدرسية هو الذى لا يمكن التدليل عليه ، أى الذى لا يدرك بالعقل الانسانى ، والذى يقدم لنا الوحي بصدده تفسيرات فائقة للطبيعة .

ولمزيد من الأيضاح لمعنى السر ، أو لما يتجاوز نطاق العقل فى المسيحية نقول انه ليس اللامادى العقلى انما هو كل ما يتجاوز قدرات أى طبيعة أيا كانت حتى لو كانت ملائكية . ان ما يتجاوز الطبيعة هو أمور الله التى لا يمكن الوصول اليها الا بالوحي . وبدون الوحي لن يكون لدينا أى تصور ، أو أى رغبة لمعرفة هذا الذى يعلو على الأمور الطبيعية . ويتجاوز مجال الفائق للعقل تماماً حدود عقلنا ، ومع هذا فالأسرار ليست عبثاً حتى بالنسبة لنا انما هى ما يتجاوز نطاق العقل فحسب أى ما لا يمكن لقدراتنا الطبيعية أن تكتشفه بمفردها ، كيف يمكننا إذن أن نبلغ مجالاً بهذا الثراء وبهذا السمو ؟ ان الوسيلة الوحيدة هى الايمان الذى ينصب كله على ما هو فائق للطبيعة ، وهو ما يتطلب من جانب الله نوراً وقاعلية متجاوزين لنطاق الطبيعة .

كانت النتيجة المباشرة لغياب السلطة الدينية فى الاسلام ، هى خلوه من « الأسرار » ، بالمعنى الذى حددناه ، وبناء على ذلك فان أى عالم مجتهد من حقه أن يقترح اذا كان فيلسوفاً ، تفسيراً عقلياً للعقيدة . فالسلطة الدينية هى التى تحدد الأسرار ، وتفرض نفسها على عقل المفكر أما وقد اختفت من « المدرسية » الاسلامية فقد أصبح الفيلسوف سيداً مطلق السلطة فى مجاله ، وله الحرية التامة فى اخضاع النص الدينى

للتأويل البرهاني . وهذا بالطبع وضع أفضل بكثير من وضع الفيلسوف المسيحي الذي تضغط عليه « أسرار » لا يمكنه كشف الستار عنها فتصبح كالحواجز التي تقف في وجه العقل والفلسفة (١٦) . ونعتقد أن الفارق الشاسع بين الفلسفتين المدرستين قد اتضح الآن فبينما تمتعت المدرسية الإسلامية بكل الحرية العقلية الممكنة التي تصل الى حد إخضاع النص الديني نفسه للعقل ، رأت المدرسية المسيحية نفسها مكبلة بالسلطة الدينية وبالأسرار ! ولنا أن نتساءل ، علما بأن كل فلاسفة الإسلام قاموا بمحاولات التوفيق بواسطة التأويل ، نتساءل بأي حق نصب هؤلاء الفلاسفة أنفسهم مؤولين للنصوص الدينية دون غيرهم ؟ وبالرغم من أن الفلاسفة آمنوا أنفسهم بتحريم الكشف عن هذه التأويلات للعامة وجعلوها لفئة محدودة من الناس وهم الفلاسفة أهل البرهان ، إلا أن السؤال يبقى قائما . والاجابة هنا هي أنهم أهل البرهان ، والبرهان لا يضل بل يعرف طريقه للحق دائما .

ونعود للفلسفة التي تشترك كل من المدرسية الإسلامية واليهودية والمسيحية في الاعتماد عليها ألا وهي الفلسفة الأرسطية ، اعتقادا منها جميعا أنها الفلسفة الطبيعية للعقل الانساني ، وأنها التعبير الكامل للعقل الكلي ، لتتساءل ألا يشير هذا الاختيار للفلسفة الأرسطية الدهشة؟ ان هناك تعارضا جذريا بين النظريات الأرسطية والمعتقدات الأساسية التي تتفق عليها أديان التوحيد الثلاثة . وعلى رأس هذه المعتقدات أن الله يتمتع بالعقل وبحرية الإرادة ، وأنه خلق العالم من عدم بقدرته ، وأنه يرعاه بالمحافظة على نظامه المادي وفي نفس الوقت بالمحافظة على نظامه الروحي وذلك بفضل قوانين عامة ذات حكمة لا نهائية ، وفي بعض الحالات الخاصة أحيانا بفضل معجزات غير مفهومة عقليا ، وأن عدالة الرحمة تكفل الحياة الأخرى لمن وهبهم حرية الإرادة عند الخلق ، وأن الله يظل محاطا ببعض الأسرار التي لا يمكن النفاذ إليها ، أما أرسطو فهو على العكس ليس الا عقلا لا إرادة له ولا يتأمل الا ذاته في

---

Gauthier : Scolastique musulmane et scolastique (١٦) chrétienne I dans Revue d'histoire de la philosophie 2ème année, No. 3, 1928, p. 251 à 253.

ترجسية خالدة • كما أن المادة عند أرسطو قديمة مثل المحرك الأول، وهي تتشكل في كون متجانس مجذوب إلى الله ولكن بلا أي تدخل من جانب هذا الإله • كما أن الامتداد المحدود للعالم الأرسطي يحدد القدرة الإلهية التي تقول بها الأديان الثلاثة علاوة على أن القول بالاحتمالية الفلكية للظواهر الأرضية ينفي وجود المعجزة الإلهية • لذلك تنكر الأرسطية أي نوع من المعجزات التي تقول بها الأديان مثل الخلق من عدم ، كما تنكر أي معجزة خاصة بأي دين من الأديان الثلاثة مثل الثالوث والتجسد في المسيحية •

وبالرغم كل هذا اختارت الأديان الثلاثة مذهب أرسطو لأنه المذهب الوحيد الذي كان « فلاسفة » هذه الأديان يعرفونه والذي كان يقدم لهم مبادئ أنطولوجيا واقعية معتدلة ، وهو الوحيد الذي كان يسمح بالتوفيق بين الإيمان والعقل ، وأي محاولة مع أي مذهب آخر كان محكوما عليها مقدما بالفشل (١٧) • وبالطبع كانت هذه الأرسطية مصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة نتيجة للاعتقاد بأن بعض المؤلفات الأفلاطونية والأفلاطونية مثل أوثولوجيا أرسطو وكتاب العلل هي من ضمن مؤلفات أرسطو مما سهل التوفيق بين هذه الأرسطية وبين هذه الأديان •

## الفصل الثاني

### « التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد »

عالج ابن رشد مشكلة تحديد العلاقة بين الفلسفة والدين ، أو كما يطلق عليها بوجه عام في الفلسفة الإسلامية مشكلة التوفيق بين العقل والنقل ، بعمق ودقّة ومهارة في ثلاثة مؤلفات ، هي « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » وهو أهمها جميعا ، و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » و « تهافت التهافت » . ولقد أراد ابن رشد أن يقول الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع الشائك ، وأن يفرد له دراسة مفصلة متميزة في هذا عن سائر الفلاسفة السابقين عليه . ولعلّ مما دفعه إلى هذا هو وقوف الفقهاء في عصره موقف التنكر للفلسفة اليونانية وخاصة لفلسفة أرسطو . وانحياز الدولة ( دولة الموحدين ) نفسها إلى الغزالي وإلى المذهب الأشعري عموما في علم الكلام . من أجل هذه الأسباب أراد ابن رشد أن يدافع عن الفلسفة بصفة عامة وعن أستاذه أرسطو بصفة خاصة . وأن يوجه ضربة قاسية لعدو الفلسفة والفلاسفة الإمام الغزالي . ويضيف د . حوراني الذي اهتم اهتماما خاصا مشكلة التوفيق عند ابن رشد ، في مقدّمته الدقيقة القيمة لترجمته لكتاب فصل المقال ، سببا آخر إلى هذه الأسباب التي ذكرناها ، كدافع لمعالجة ابن رشد لمشكلة التوفيق فيقول إن أي أمير مسلم في المغرب العربي كان يستطيع أن يضمن سلامة وأمن من هو في حمايته من الفلاسفة ولكنه ما كان يستطيع أن يصد الهجوم على الفلسفة من جانب كل القوى التي تحاربها (١) . ولقد رأى ابن رشد أن هذه هي رسالته .

---

Hourani (Georges) : On the harmony of religion (١) and philosophy — A translation with introduction and notes of Ibn Rushd's Kitab fasl al maqal with its appendix (Damima) and an extract from Kitab al Kashf an manâhig al adilla" — Messens Luzac and Co. 1961 p. 17.



عالمج ابن رشد موضوع التوفيق في ثلاثة كتب ، كما سبق القول ،  
تكون سوية سلسلة قائمة بذاتها في رأينا ، مختلفة عن سلسلة شروحه  
الأرسطية ، وأول هذه السلسلة من المؤلفات وهو أهمها جميعا ، ونعني به  
« فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » وضعه ابن  
رشد عام ١١٧٨ م . وربما يكون هذا الكتاب الصغير الحجم ، العظيم  
القيمة ، هو الوحيد على الإطلاق الذي وضع دفاعا عن الفلسفة ، وعن  
حرية الفلسفة الفكرية ، ومن هنا أهميته الفريدة . والكتاب يمكن أن  
يعد « بيانا للفلسفة » ، يعرض فيه ابن رشد المشكلة الأساسية في عصره  
ألا وهي : هل دراسة الفلسفة واجب نحن مكلفون به ؟ أم هي ضارة ينبغي  
تحريمها ؟ أم أنها مندوب إليها فقط ؟ ويختار ابن رشد بالطبع الحل  
الأخير على أساس أن النصوص الدينية تدعو الإنسان الى التفكير في  
الكون ، والقرآن مليء بهذه الدعوة ، وما الفلسفة فيما يقول صاحب  
« فصل المقال » الا دراسة علمية برهانية للكون (٢) . وللكتاب  
أهمية خاصة من حيث أن ابن رشد يتناول فيه مباشرة مشاكل الموقف  
الفلسفي في العصور الوسطى الإسلامية ، فهو الكتاب الوحيد في  
الأدب الإسلامي في هذا المجال . وموضوع التوفيق كما نعلم موضوع  
شديد الأهمية في ذلك الوقت ، ولقد قام ابن رشد بمجهود رائع لحل  
تلك المشكلة : وحديث ابن رشد الساخر من علماء الكلام في هذا  
الكتاب دليل قوى على إيمانه الشديد بالفلسفة . أن هذا الرجل ، الذي  
وهب حياته لشرح دقائق نظريات أستاذه أرسطو ، يتحدث إلينا في « فصل  
المقال » حديثا خاصا معبرا عن خلاصة رأيه ، وقد ندر أن يفعل ذلك  
في مؤلفاته ، ولا حتى في « تهافت التهافت » الذي يفسر فيه عموما موقف  
الفلاسفة المسلمين السابقين عليه ، ويرد على الغزالي مدافعا عن الفلسفة  
برأسطة الفلسفة الأرسطية (٣) . ونعتقد أن هذا الكتاب لهو بمثابة  
مقال في منهج ابن رشد التوفيقى ، وفي تحذيره لطبيعة هذه المشكلة .  
وهو هجوم على كل من هاجم الفلسفة وعلى رأسهم علماء الكلام الأشاعرة

---

(٢) Hourany : The life and thought of Ibn Rushd,  
3rd lecture p. 34.

(٣) Hourani : Averroes : On the harmony of religion  
and philosophy p. 3.

المثأثرين بالامام الغزالى ، ولكنه ليس هجوما على عامة الناس ، المؤمنين البسطاء . بل أن الكتاب فى رأينا وضع أساسا لشرح أبعاد هذه المشكلة العامة وليس للخاصة : فهو يريد أن يشرح لهم موقف الفلسفة من حقائق الدين ، وهو يفعل ذلك بوضوح وببساطة شديدة . ولذا فنحن نؤالف د . قاسم فى اعتقاده أن كتاب « فصل المقال » وكذلك كتاب « مناهج الأدلة » قد وضعا من أجل الخاصة دون العامة (٤) . وصحيح أن الموضوع الذى يعالجه « فصل المقال » موضوع فلسفى ، ولكن المعالجة أو العرض نفسه عرضا أصوليا .

وفى نهاية حديثنا عن هذا الكتاب العظيم نقول انه من أدق وأبسط ما كتب فى هذا الموضوع فى العصور الوسطى ، ويتضح هذا بالذات اذا ما قارنا بما كتبه الفلاسفة المسيحيون واليهود فى ذات الموضوع .

ويرى بعض الباحثين ان ابن رشد وضع هذا الكتاب لغاية عملية فقد كان يصبو من خلال عرض منهجه ونظريته الى تحقيق السلام الدائم بين الدين والفلسفة ، والى التوفيق بين الفرق الدينية .

أما الكتاب الثانى فى هذه السلسلة من الكتب فهو « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، وقد وضعه عام ١١٧٩ - ١١٨٠ ، ويعد كتابا أصوليا أكثر منه كتابا فلسفيا ، وفيه يعرض ابن رشد لموضوع التوفيق بتطبيقاته المختلفة عرضا يتناسب والعامة . ويمكننا القول أن هذا الكتاب تطبيق للمنهج التوفيقى الذى وضعه فى « فصل المقال » .

أما الكتاب الثالث فهو « تهافت التهافت » الشهير وقد وضعه بعد هذين الكتابين أى بعد ١١٨٠ بلا شك . والكتاب كما هو معروف رد على هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة الذى شنّه عليهم فى « تهافت الفلاسفة » . ومما لا شك فيه انه كتاب فلسفى تماما وإن كان ابن رشد

(٤) د . قاسم : الفيلسوف المقترب عليه : ابن رشد - الأنجلوالمصرية،

يحاول من آن لآخر الدفاع عن الفلسفة فيما يخص تهمة الالحاد التى ألصقتها بها الغزالى . وكان ابن رشد شديد الحرص فى رده على التوضيح والافهام ، فهو يقدم البرهان ويدعمه بالأمثلة المحسوسة ، ويفترض الافتراضات التى يمكن أن تمر بخاطر القارئ الدارس للفلسفة لا القارئ العادى ، ويجب عليها برصانة عجيبة . ولقد عرض ابن رشد فيه ، أهم مأخذه على المتكلمين عامة وعلى الأشاعرة خاصة ، كما تناول فيه المسائل الكبرى التى دار حولها النزاع بين المشائين والمتكلمين منذ بداية عهد العرب بعلم الكلام وبالفلسفة كما فعل الغزالى تماما فى « تهافت الفلاسفة » ، وإن فعل ذلك من أجل انصاف الفلاسفة بالطبع لا من أجل الهجوم عليهم كما فعل الغزالى .

#### ١ - القرآن يدعو للفلسف :

كان على ابن رشد وهو فى سبيل تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة. أن يبدأ بتحديد طبيعة هذين التعبيرين فضلا عن تحديد طبيعة علم الكلام الذى يتوسطهما ويحاول دائما افساد العلاقة بينهما . ان الفلاسفة عنده هى « النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، انتهى من جهة ما هى مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها (٥) . أما الدين فهو مجموعة من الحقائق أوحى الله بها للأنبياء . وهذه الحقائق تقدم للإنسانية ما يمكن أن يعرفه عن الله ، وما يمكن أن يعرفه عن أمور الشريعة ( مثل الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى ) كما تقدم له المعرفة العملية أى معرفة ما ينبغى عمله لتحقيق السعادة ، وما ينبغى الامتناع عنه لتجنب عقاب الآخرة . تتفق الفلسفة والدين اذن فى نظر ابن رشد من حيث الموضوع فكلاهما يبحث فى الله والكون والحياة ولكنهما يختلفان من حيث منهج المعرفة . أما علم الكلام فهو تأمل فى الكون وفى خالقه ، وبالرغم من كونه تأملا فلسفيا إلا أنه مقيد بالنصوص الموحى بها .

---

(٥) ابن رشد : فصل المقال ( فلسفة ابن رشد ) - المطبعة المحمودية التجارية ، مصر ١٩٣٥ ، ص ٩ .

ولقد حاول ابن رشد ببراءة ، فى بداية تناوله للمشكلة فى فصل المقال أن يثبت أن الشريعة ( أو الدين ) توجب التفلسف . وكان هذا أول مبدأ من المبادئ التى اعتمد عليها ابن رشد لحل هذه المشكلة . وأثبت ذلك لا بالبرهان العقلى وإنما بذكر الآيات التى تدل على ذلك . مما يثبت فكرتنا عن هذا الكتاب ألا وهى أن ابن رشد يتناول فيه موضوع التوفيق قنأولا شرعيا . أن الدين الإسلامى يدعو الى تأمل الكون ، والقرآن ملئ بالآيات التى تدعو الى التعقل والتفكر والحكمة وكلمة حكمة المذكورة فى القرآن ما هى الا الفلسفة . يقول ابن رشد : « فأما أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فنلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله ( فاعتبروا يا أولى الأبصار ) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا . ومثل قوله تعالى ( أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ ) وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات » (٦) .

هل تلك الفلسفة التى يحث القرآن عليها هى الفلسفة بوجه عام ، أم هى فلسفة معينة على وجه التخصيص ؟ رأى ابن رشد أن الفلسفة التى يأمر بها الله هى تلك المتمثلة فى الفلسفة الأرسطية باعتبارها أعظم نتاج العقل البشرى . وعندما نقول الفلسفة الأرسطية لا نقصد بها الأرسطية الخالصة ، بل الأرسطية كما عرفها ابن رشد أى تلك المصطبغة بصيغة أفلاطونية محدثة . ولنا أن نتساءل لماذا لم يحاول ابن رشد خلق فلسفة جديدة ، وابتداع منهج جديد لتلك الدراسة التى يأمرنا الله بها ؟ ولماذا لجأ لفلسفة جاهزة وموجودة سلفا فى بيئة وثنية لم تعرف بالمرّة فكرة الألوهية كما هى موجودة فى أديان التوحيد ومنها الإسلام ؟ ويعتل ابن رشد لجوءه للفلسفة الأرسطية بأنه من الصعب جدا أن ينشئ فرد علما بأكمله ولذلك فاللاحق يعتمد على السابق ، وإذا كان هذا صحيحا فى مجال العلم ، فهو صحيح أيضا فى مجال الفلسفة « وهذا أمر بين بنفسه ، ليس فى الصنائع العلمية فقط بل والعملية . فانه ليس منها



صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة ؟! » وهو يجعل هذا الأخذ عن الأقدمين الذين يختلفون معنا في الملة متوقفا على تقيييمه فما كان منه « موافقا للحق قبلنا منهم ... وما كان منها غير موافق للحق نهنا عليه وحذرنا منه » (٧) ، ويحدد لنا ما يعتبره حقا بأنه « الذي حثنا الشرع عليه » .

دعى الاسلام الى التفلسف لأن الفلسفة وسيلة الانسان لمعرفة الله ، ومن ينهى الناس عنها فقد صدهم عن « الباب الذي دعا الشرع من الناس الى معرفة الله » (٨) . ولا يخفى بالطبع هنا أن حديث ابن رشد ينصب على هذا الجزء من الميتافيزيقا الذي يدرس موضوع الله ، وهو المعروف بمبحث الألوهية . ولقد سبق لابن رشد أن قال في نفس الكتاب أن أجزاء الفلسفة المختلفة من شأنها أن تنتهى بنا الى معرفة الله ، فكان كل فروع الفلسفة في خدمة مبحث الألوهية ، او هي ادوات او تمهيد لمعرفته . فالمنطق يساعدنا على البحث في الموجودات أى على البحث في الفلسفة الطبيعية ، وهذه بدورها تساعدنا على معرفة الله فمن « لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع » (٩) ، كان ابن رشد شديد المهارة في معالجة الموضوع بحيث حول السهام التى كان يطلقها علماء الكلام على الفلاسفة اليهم هم أنفسهم ، أى لعلماء الكلام ، بحيث تصيبهم اصابة قاتلة : فمن يحرم الفلسفة كما سبق أن ذكرنا هو الكافر ، لأنه يثنى الناس عن معرفة الله حق المعرفة بالعقل .

الفلسفة واجبة اذن بالشرع وان كانت دراستها من أجل معرفة الله ، أى أن ابن رشد لم يستطع اثبات وجوب الفلسفة على الاطلاق أو لذاتها ، انما أثبت أن الدين يأمر بالفلسفة الطبيعية وبالمنطق من أجل غاية أسمى ألا وهي معرفة الله ( مبحث الألوهية ) .

---

(٧) فصل المقال ، ص ١٣ .

(٨) فصل المقال ، ص ١٤ .

(٩) فصل المقال ، ص ١٢ .

أما المبدأ الثانى الذى يعتمد عليه فى توفيقه بين الفلسفة والدين فهو أن الفلسفة ليست واجبة على الجميع ، ولا ضرورية للجميع بل لمن استطاع الاشتغال بها . ويقوم هذا المبدأ على تمييز ابن رشد لثلاث فئات بين الناس . وأساس هذا التمييز هو القدرة على الإدراك والتعقل . فهناك من يستطيع إدراك الأدلة البرهانية العقلية ، وهناك من لا يستطيع إدراكها إنما يدرك الأدلة الأقل مرتبة وهى الأدلة الجدلية ، وهناك أخيراً عامة الناس الذين لا يستطيعون إلا أن يدركوا الأدلة الخطابية وحدها . والأقيسة البرهانية تقوم على مبدأ أولى من مبادئ العقل ، أى على مبدأ يقينى بذاته ، تستخلص منه بعد سلسلة من الأقيسة قضية أخيرة يقينية تشارك المبدأ الأولى الذى نتجت عنه بدايته . والعقول البرهانية أو الفلاسفة وحدهم هم القادرون بفضل استعدادهم الخاص الذى نص إلى أقصى حد بفضل التربية والمران ، على اكتشاف أو حتى على متابعة البراهين خلال كل تلافيها وتعقيداتها . وتتكون الفلسفة من هذه الشبكة الضخمة من البراهين . وهؤلاء البرهانيون وحدهم هم الذين يستطيعون إدراك المعنى الباطنى الجوانى للنصوص الدينية التى لها باطن وظاهر ، وعليهم ألا يكشفوا عن نتائج استدلالاتهم إلا لأهل البرهان .

أما علماء الكلام فيمثلون عند ابن رشد الفئة التى تتوسط فئة الفلاسفة أصحاب الاستدلالات البرهانية ، والعمامة أى عامة الناس أصحاب الاستدلالات الخطابية ، إذن هم أصحاب الاستدلالات الجدلية . وبينما نجد العمامة يأخذون النصوص الدينية بمعناها الحرفى ويقبلون بلا جدال كل الرموز الخيالية الموجودة فيها دون أن يلحظوا أى تناقض بينها وبين العقل ، نجد أن علماء الكلام فى استطاعتهم ملاحظة هذه المتناقضات إلا أنهم عاجزون عن التوصل وحتى عن إدراك الحل البرهانى . إن علماء الكلام لا يستطيعون إلا التفكير الجدلى اعتماداً على تصورات أكثر نقاء من الاستدلالات الخطابية ولكنها دون البراهين ، وهذا هو سبب عجزهم عن التوصل إلا إلى حلول مضطربة ، ومتنوعة ومختلفة ، أى أن علماء الكلام لا يتفقون فيما بينهم نظراً لعدم اعتمادهم على مقياس ثابت إلا وهو البرهان . يقول ابن رشد فى « فصل المقال » : « أن طباع الناس متفاضلة فى التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من

يصدق بالآقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالآقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالآقاويل البرهانية ، (١٠) .

لقد استطاع ابن رشد بهذا التقسيم المبتكر للناس الى فئات حسب قدراتهم العقلية ، أن يقدم حلا نظريا لمشكلة التوفيق وهو ما سيكون الأساس القوى للحل العملى لذات المشكلة . يرى ابن رشد أن الحل العملى لهذه المشكلة هو استبعاد علماء الكلام تماما من ساحة الفكر ومن المجال الدينى ، وبهذا يتخلص الدين من سفسطة هؤلاء الذين يمزقونه الى فرق ، فاذا ما تحقق هذا تخلصت الفلسفة من الهجوم المستمر عليها ، ومن محاولات تحريمها ، وحقت وفاقها مع الدين . أما عامة الناس فخير لهم أن يحتفظوا بايمانهم البسيط القائم على الفهم الحرفى للرموز التى تملأ النصوص الدينية ، أما ما يقدمه لهم علماء الكلام فهو لا يحقق الا الاضطراب والاختلاف ولن يزيدهم فهما بأى حال .

والفلاسفة لا يختلفون وبالتالى لا ينقسمون الى فرق وذلك بسبب التقاطع لكل الصعوبات وكل التناقضات الموجودة فى المعنى الظاهرى للنصوص الدينية ، مما يجعلهم يتوصلون لحلها جميعا دون خلاف حقيقى فيما بينهم ، وذلك بفضل البرهان الفلسفى الذى هو واحد فى كل الحالات . أما المشوّهون للحقيقة فهم علماء الكلام على وجه اليقين باعتمادهم على الأدلة الجدلية ، لأنهم لا يكون أبدا عن صنع تأويلات مختلفة لنفس النص ، فهم بالتالى سبب وجود هذه الفرق المتصارعة ، والفلسفة هى خير صديق للدين كما سبق أن بين شى فى فصل المقال لأنها وسيلة الانسان لمعرفة حقيقة الله وكل ما يحقق السعادة الدنيوية وسعادة الآخرة ، أما عدو الدين الوحيد فهو علم الكلام !

ولقد اعتمد ابن رشد فى فكرته عن التوفيق على ذلك المبدأ العظيم والذى يمتاز به الدين الاسلامى على الدين المسيحى ، وهو غياب السلطة

الدينية منه ، تلك السلطة التي تنقرد في المسيحية بحق تأويل النصوص التي لها معنى باطنى ، أو تحديد مفاهيم العقيدة عموما . فالفيلسوف المسلم الحرية الكاملة أمام نصوص القرآن وأمام الأحاديث ، ومن حقه بل من واجبه ، دون الخروج على مقتضيات العقيدة السليمة ، أن يؤول الرموز منها ، لنفسه ولأمثاله ، بواسطة الأدلة البرهانية التي تقدمها له بوفرة الفلسفة اليونانية .

### (ب) التأويل المجازى أساس التوفيق :

بعد أن أوضحنا ما يظنه ابن رشد أنه رأى الدين في الفلسفة ، ومن هم في رأيه الذين يقتصر عليهم التفلسف ، نرى لزاما علينا دراسة منهجه في التوفيق ، أو وسيلته للتوفيق بعد أن أشرنا الى المبدئين اللذين اعتمد عليهما في نظريته . وما يحاول الفلاسفة التوفيق بين دينهم والفلسفة الا لوجود تعارض ( يزونه هم ظاهريا ) بين ماتضمنه النصوص الدينية وبين ما يتوصل اليه العقل في مجال الفلسفة . ولا بد بالطبع من التوفيق بين طرفي هذا التناقض والا ظن أن هناك حقيقتين واحدة فلسفية وأخرى دينية .

ولقد اختلف الباحثون بصدد نظرية التوفيق عند ابن رشد ، فاعتبرها فريق منهم أنها محور نظريات فيلسوف قرطبة ، بينما اعتبرها الفريق الثانى احدى النظريات التي جاء بها فيلسوفنا ، وان تميزت بالطبع بالابتكار الفلسفى الحقيقى . وعلى رأس الفريق الاول يأتى العالم المستشرق جوتيه الذى ترجم « فصل المقال » الى الفرنسية ونشره عدة مرات وقدم دراسة واقية عن نظرية التوفيق في كتابه عن ابن رشد وفي مقالته العظيمة عن « المدرسية المسيحية والمدرسية المسلمة » التى سبق أن تحدثنا عنها ، وينضم لهذا الفريق د . جورج حوراني الذى ترجم « فصل المقال » الى الانجليزية وقدم له بمقدمة قيمة للغاية تناول فيها قضايا التوفيق المختلفة ، كما درس تلك المشكلة في احدى محاضراته التى القاها بالجامعة الأمريكية بالقاهرة عام ١٩٥٧ . أما الفريق الثانى الأكثر تفهما لروح كل فلسفة ابن رشد المتمثلة في كل من شروحه الأرسطية ومؤلفاته الخاصة فيضم استاذنا الدكتور مذكور الذى عبر خير تعبير



عن موقف ابن رشد بقوله فى احدى محاضراته التى كان لى حظ الاسماع اليها فى السنة التمهيدية للماجستير بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٦٦ - ١٩٦٧ « اذا أردنا أن نبحث عن مواطن الابتكار عنده فسنجدها فى ميدان التوفيق أكثر من الميادين الأخرى وإن كان هذا لا يعنى أن نظرية التوفيق عنده هى أساس كل نظرياته الفلسفية الأخرى » . أما الدكتور عاطف العراقى فيقل بشدة من أهمية نظرية التوفيق فى فكر ابن رشد .

ووسيلة ابن رشد للتوفيق كانت التأويل المجازى . والتأويل ببساطة وسيلة يلجأ اليها المفكر عندما يجد تعارضا بين نص دينى وحقيقة عقلية ، فيحاول أن يفسر النص أو يؤوله بحيث يتفق هذا المعنى الذى أعطاه له والحقيقة العقلية التى سبق له التوصل اليها ، مع مراعاة عدم لوى المعنى اللفظى . يقول ابن رشد فى فصل المقال : « ومعنى التأويل ، هو : اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل فى ذلك بعبادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ بشبيهه ، أو سببه ، أو لاحقة أو مقارنة » (١١) . وفصل المقال كله ملىء باثباتات أن التعارضات « الظاهرية » بين النصوص الدينية والعقل ( الفلسفة ) يمكن القضاء عليها بالتأويل أى باستخراج المعنى الباطنى الحقيقى للدين من المعنى الظاهرى الرمزى الذى وضع من أجل العامة . والله عليم بعباده . ولذا فقد قدم لهم ما يفهمونه ، أى قدم الحقائق الأتلية التى يستطيع أهل البرهان وحدهم ادراكها ، فى صور رمزية حسية وهو النمط الذى اعتاد العامة ادراكه . وبالطبع ليست كل الحقائق التى فى الدين مما يصعب على عامة الناس ادراكها ولذا فإن بعض الحقائق تقدم صراحة ولا تحتاج للتأويل . يقول ابن رشد فى « فصل المقال » : « وأما الأشياء التى لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان ، فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان . . . بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهاها ، ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال اذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها الأدلة المشتركة للجميع أعنى الجدلية والخطابية ، وهذا هو السبب

فى أن انقسم الشرع الى ظاهر وباطن ، فان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى ، والباطن هو تلك المعانى التى لا تنجلي الا لأهل البرهان » (١٢) .

ولم يكن ابن رشد أول الفلاسفة الاسلاميين الذين قالوا بأن للقرآن ظاهرا وباطنا ، فلقد سبقه فلاسفة كثيرون الى ذلك كما سبقه علماء كلام أيضا . وهو يتمسك بما تمسك به السابقون من الفلاسفة دون علماء الكلام بحظر الكشف عن نتائج التأويل أو عن باطن النص الدينى للجماعة ، فان ذلك من شأنه أن يؤدي الى كوارث نفسية واجتماعية جسيمة . ان ابن رشد يعرف جيدا أن هناك حقيقة واحدة دائما ولكنها تتمثل فى مستويات تعبير مختلفة لأنها تخاطب مستويات فهم مختلفة . فمن الخطأ أن ننسب له القول بحقيقتين متناقضتين ، أو القول بفكرة « الحقيقة المزدوجة » التى كانت فى الحقيقة من صنع الرشدية السياسية اللاتينية .

ولقد وضع ابن رشد قواعد للتأويل حتى لا تتسرب اليه الفوضى ، فحدد النصوص التى يجب أن تؤول دون غيرها ، وحدد من لهم الحق فى القيام بالتأويل كما حدد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل ، أو بمعنى آخر الذين يكشف لهم عن الحقائق الفلسفية الباطنية المستترة وراء المعنى الظاهرى للنص الدينى .

أما بالنسبة لما يجب أن يؤول من النصوص ، أو ما لا يجب أن يؤول فقد رأى ابن رشد أن هناك معانى ظاهرة فى الشرع لا يجوز تأويلها ، بل يعد تأويلها كفرا ، وهى تلك الخاصة بأصول الدين مثل البعث والحساب : « هذا النحو من الظاهر ان كان فى الأصول فالتأويل له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء » . كما أن هناك على العكس نصوص يجب تأويلها فالأخذ بظاهرها كفر ، وهناك أخيرا نوع ثالث من النصوص متردد بين هذين النوعين السابقين ولذا

يرى البعض تأويله بينما يرى البعض الآخر عدم ضرورة ذلك . يقول ابن رشد : « وما هنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهرة كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر حتى حققهم أو بدعة » . و « ما هنا صنف ثالث من الشرع متردد بين مذهبين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لا يجوز تأويله ، ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء » (١٣) .

والفلاسفة القادرون على النظر العقلى البرهانى هم وحدهم من لهم حق التأويل دون غيرهم ، ومن يحاول التأويل دونهم كافر . وعلى الفلاسفة ألا يكشفوا عن تلك الحقائق الباطنية ، إلا لأهل البرهان ، فلو كشفوا عنها لغير أهل البرهان لكفروا « وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب فى حقه عملها على الظاهر ، وتأويلها فى حقه كفر لأنه يؤدى الى الكفر ... ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلا فى كتب البراهين ، لأنها إذا كانت فى كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو أهل البرهان » (١٤) . وقد تشدد ابن رشد فى وجوب تطبيق قواعد التأويل وجواز أو عدم جواز إدااعته ، ولمن يجوز إدااعته ، حتى أنه يلوم اللوم كله الغزالي ، وبقيّة المتكلمين سواء كانوا أشاعرة أم معتزلة لأنهم اثبتوا التأويل فى مؤلفاتهم فذاعت بين العامة مما سبب الفرقة والحروب (١٥) .

لعله يكون قد اتضح من هذا العرض لمفهوم التأويل عند ابن رشد أنه بعيد على نزعة عقلانية أصيلة عند صاحبه .

---

(١٣) فصل المقال ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(١٤) فصل المقال ، ص ٢٦ .

(١٥) د . محمد يوسف مرسى : بين الدين والفلسفة : فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط - دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩ ، ص ١٠١ ، فصل المقال ، ص ٣٣ .

وهناك مشكلة هامة علينا دراستها وهي ماذا لو اشتمل المعنى الظاهري للنصوص الخاصة بالأصول والتي يجب ألا تتوَل تعارضا مع الحقيقة الفلسفية ؟ أى الحقيقتين نقبل ؟ ويطرح د<sup>•</sup> حوراني خير من صاغ مشاكل التوفيق في رأينا من زاوية جديدة تماما - هذا السؤال الذي قد تساعدنا اجابته على حل مشكلتنا : هل اعتبر ابن رشد أرسطو وكأنه معنى مقدس الى جانب النص الديني ، وبالتالي هل يمكن استبدال أحدهما بالآخر ؟ والاجابة على هذا السؤال بالنفى لسببين :

أولا : لأن الأمر ليس استبدالاً إذ أن الفلسفة مجرد أساس من أساسين رئيسيين للتفسير ، ولا نرى داعياً للشك في صدق ابن رشد عندما يؤكد لنا ذلك .

ثانيا : رغم تقدير ابن رشد الشديد لأرسطو ( كما هو واضح من كل شروحه ومن تهافت التهافت ، فإن هذا التقدير لا يعنى أنه يعتبر أرسطو سلطة لا تمس ، فهو بالرغم من كونه يحترمه احتراماً شديداً إلا أنه كان ، كلما استدعى الأمر ذلك ، يعارض أو ينقد بعض مواقفه ( أى مواقف أرسطو ) . ولعل ما يوضح موقفه تماماً من أرسطو ما جاء في بداية فصل المقال : إذا كان هناك من السابقين من قطع شوطاً كبيراً في معرفة الحقيقة فإنه يكون من الجنون تجاهل ما قدموه لنا . إلا أننا يجب تقييم هذا التراث وأخذ ما لا يتعارض مع أسس الشرع (١٦) . يبدو أن وادعاً أن الحقيقة الفلسفية إذا ما تعارضت مع النص الديني فإن علينا التخلي عنها . والحقيقة أننا لم نجد حالة واحدة يتعرض فيها ابن رشد لمثل هذا الموقف الحرج الذي تتمثل فيه لب مشكلة التوفيق . صدق ابن جيلسون عندما ذهب الى أن الحل الحقيقي لمثل هذا الموقف مختفى في أعماق ضمير ابن

---

Hourani : Averroes : On the harmony of religion (١٦) and philosophy p. 24.



رشد ، فلم يحدث أبدا أن خرج فيلسوفنا في كتاباته الشخصية عن المفاهيم العقائدية التقليدية للمجتمع الاسلامي بالرغم من أن الوجه الفلسفي للحقيقة كان بالتسبة له هو أعلى نمط من أنماط الحقيقة الانسانية (١٧) .

ولكن ، مع استثناء هذا النمط من النصوص التي يجب أخذها على ظاهرها ، لماذا يجب اخضاع النص الديني دائما للعقل ولماذا يجب أن يكون هو الذي يؤول بحيث يتفق ما جاء فيه مع ما يقول به العقل ؟ يعلل د . حوراني ذلك بطريقة مبتكرة . ان الفلسفة ( في صيغتها الأرسطية ) مكتوبة نثرا وبطريقة مباشرة كنوع من العلم ، ولذا فليس بها أية خبايا أو معان مجازية . اما القرآن فقد امتاز بالناحية الخيالية ولذا ففيه الكثير من « الأسرار » المستترة ، وليس هذا عيبا في القرآن بالنسبة لابن رشد بل هو ميزة من مميزاتة ، وأكثر من هذا هو اعجازه الذي يميزه عن غيره من الكتب . وهناك سؤال آخر يرتبط بالسؤال الأول وهو : بما أن القرآن هو الذي يتأول دائما فهل معنى ذلك أن هناك حكما مسبقا على معان النصوص القرآنية بأنها لابد أن تتفق والفلسفة ، أو بمعنى آخر هل يقول القرآن دائما فعلا بنفس الحقائق التي قالت بها الفلسفة اليونانية من قبله ؟ هل حدد ابن رشد معاني القرآن مقدما وفقا للفلسفة و « أوجدها » فيه بالتأويل ؟! والسؤال ، خطير للغاية كما هو واضح ، والأخطر منه في رأينا إجابته إذ يبدو لنا أن ابن رشد كان يرى في الحقيقة أن الفلسفة الأرسطية جاءت بكل الحق الذي جاء به الدين فيما بعد ، وبالطبع هو يقدم لنا تحليلا مبتكرا لهذا سنعرض له فيما بعد . ويرى البعض أن بعض تأويلات ابن رشد تنم عن نوع من الانغصاف كما هو في حالة البعث (١٨) . ويبدو وكأن أصحاب هذا الرأي يريدون القول أن ابن رشد كان يخضع العقيدة للعقل أو بمعنى آخر ويتعبير أصرح كان

---

(١٧) Gilson (Etienne) : History of Christian philosophy in the middle ages. Random House. New York 1955 p. 219 — 220.

(١٨) Hourani : Averroes : On the harmony of religion and philosophy p. 26 — 27.

ابن رشد يرى أن الحقيقة الفلسفية هي معيار الحكم على حقائق الدين . وبالطبع هذه نتيجة جريئة وإن كانت صحيحة جزئيا ، وما يجعلها غير صحيحة على الإطلاق استبعاد ابن رشد لبعض النصوص التي تتناول أصول العقيدة ، من التأويل كما سبق أن قلنا .

وربما كان أنسب حل لهذا الموقف الخطير هو اعتقاد ابن رشد أن العقل هبة من عند الله وكذلك الشريعة جاءتنا من عنده ، فلا بد لهما من الاتفاق . ولقد أبرز د . مذكور هذا الحل الحكيم في محاضراته التي سبق أن أشرنا إليها ، معتقدا على ترديد ابن رشد أن الحكمة هي الأخت الرضيع للشريعة . يقول ابن رشد في فصل المقال « فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافق ويشهد له » (١٩) .

إن العقل إذا أحسن استخدامه لا بد أن يصل للحقيقة الواحدة الموجودة أيضا في الشرع ولا يكون هناك داع للاختيار بينهما . ولفت نظرنا ما جاء في « تهافت التهافت » من أن الشريعة قائمة ليس على الوحي فحسب بل على العقل أيضا : « أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع وإن اختلفت في ذلك بالآقل والأكثر (٢٠) »

سبق أن قلنا أن ابن رشد يحظر تأويل النصوص التي تتناول مبادئ الشريعة الأساسية أو أصولها . وهذه الأصول هي « الأقرار بالله تبارك وتعالى ، وبالنبوات وبالسعادة الآخوية ، والشقاء الآخروي » . وعلى الناس جميعا بفئاتهم الثلاث كما قسمهم هو تصديق هذه « الأصول الثلاثة » كما يسميها ابن رشد ، كل منهم بحسب طبيعة عقله وطبيعة الأدلة التي يستطيع إدراكها (٢١) . هذه الحقائق « الإيمانية »

---

(١٩) فصل المقال ، ص ١٥ .

(٢٠) تهافت التهافت - تحقيق مورييس بويج

Beyrouth, Imprimerie catholique 1930 p. 581.

(٢١) فصل المقال ، ص ٢٣ - ٢٤ .

التي لا يمكن للعقل ان يصل اليها بوسائله الخاصة يتمسك بها أيضا  
فلاسفة المسيحية واليهودية .

وبعد هذا العرض ، يمكننا القول ان ابن رشد تناول موضوعنا  
الفلسفي هذا تناولاً أشبه ما يكون بالتناول الشرعي الأصولي ، فهل  
كان صاحب النزعة العقلية الشهير ، صادقا في « فصل المقال » أم  
اضطر الى تلك المعالجة لأن الكتاب دفاع عن الفلسفة وموجه للجمهور  
الذي رأى حجب الفكر الفلسفي عنه ؟ وفي رأينا أن سبب الشك عموما  
في صدق ايمان ابن رشد وصدق حديثه عن الدين أنه كثيرا ما كان  
في شروحه الأرسطية يعرض نظريات المعلم الأول باخلاص شديد وبحماس  
عظيم يوحيان بأخذه بها حتى لو تعارضت مع العقيدة . نعتقد أن  
ابن رشد كان صادقا دائما ، كان صادقا كشارح وكان صادقا في كتبه  
الخاصة التي التزم فيها دائما بقضايا العقيدة الإسلامية ، وان كان  
هذا لا يعنى أنه قال بصدق الحقيقتين الحقيقة الدينية والحقيقة  
الفلسفية وان تعارضتا . ونقصد بقولنا أنه حاول دائما في شرحه لأرسطو  
توضيح فكره تماما وتنقيته من كل الشوائب التي لحقت به ، بل كان  
يكمل أحيانا بعض نظرياته التي تركها معلقة متمسكا في هذه الحالة  
بالروح الأرسطية أي مستخلصا النتائج المنطقية للموضوع المعلق كما في  
حالة نظرية النفس ، وذلك دون أحداث أي تغيير في فكر أرسطو . فهو  
كشارح لا يلجأ للتأويل ليجعل أرسطو ينطق بما يتفق والعقيدة الإسلامية،  
بل يشرحه بكل أمانة ، فشرحه موجه للفلاسفة أو لأهل البرهان لا للعامة .  
وهو يعرف أن كل هذه النظريات يمكنها في النهاية الاتفاق مع العقيدة  
وذلك بواسطة التأويل ، فما يبدو منها متعارضاً والعقيدة ليس كذلك  
في الحقيقة إنما سوء فهمه هو الذي أظهره بهذا المظهر . ولذلك فهو ،  
في رده على الغزالي في « تهافت التهافت » يحمل ابن سينا كل « الضلالات »  
التي نسبت خطأ الى فلسفة أرسطو فهو الذي أساء تفسيرها وعرضها .  
أما أرسطو الذي ينطق دائما بالحق فلا يمكن أن يتعارض مع الدين  
الإسلامي « فالحق لا يضاد الحق » وهو المبدأ الذي تمسك به دائما ،  
والذي يطلق عليه وحدة الحقيقة .

وقد يقال ان ابن رشد شعر بسحب الغضب تتجمع ضد الفلسفة ورأى سلطة علماء الكلام تزداد ، والأمير يميل لاستمالة العامة المتعصبين للمذهب المالكي فرأى أن يدافع عن الفلسفة بوجه عام ، وأن يحميها ويحمي نفسه بوجه خاص ، وأن يبرر موقفه ، فوضع هذه الكتب التي يتراجع فيها عن موقفه المؤيد بشدة للفلسفة وللنزعة العقلية الخالصة . ونحن نوافق أصحاب هذا الرأي في كونه وضع كتبه التوفيقية الثلاثة دفاعا عن الفلسفة واستجابة لتحدى موجود في البيئة دعمه انتشار كتاب « تهافت الفلاسفة للغزالي » ، ولكننا نرفض فكرة تراجع ابن رشد عن موقفه ، وتظاهره بالتمسك بما جاء في العقيدة خوفا ، وذلك لسببين :

أولهما : واضح وبسيط للغاية وهو أنه ألف بعد هذه الكتب بعض شروحه الأرسطية وبعض تلخيصاته متمسكا بنفس الاتجاه المتحمس للفلسفة الأرسطية .

والسبب الثاني : الذي يجعلنا لا نرى في موقف ابن رشد تراجعا وخوفا هو هجومه على علماء الكلام الذين كانوا يمثلون سلطة دينية عظيمة في ذلك الحين .

ولعل استاذنا د . مذكور قد عبر بإيجاز وبوضوح شديد عن موقف ابن رشد أحسن تعبير عندما قال ان ابن رشد في كل من فصل المقال ومناهج الأدلة لا يتنكر لما قاله فلسفيا في شروحه وتلخيصاته ، ولكنه يصور ما قاله فلسفيا تصويرا يتلاءم مع عامة الناس (٢٢) .

---

(٢٢) د . إبراهيم مذكور : محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، القيت على طلبة السنة التمهيديّة بقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة عام ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .



### (ج) حقيقة واحدة أم حقيقتان ؟

قال معظم الرشديين اللاتين فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر بنظرية الحقيقتين أى أن هناك حقيقة دينية وأخرى فلسفية ، وأن الحقيقتين قد تتعارضان . وقد حرمت هذه النظرية على أنها نظرية رشدية فى تحريمى ١٢٧٠ و ١٢٧٧ كما رأينا . والحقيقة التى تتضح من دراسة فلسفة ابن رشد فى مجال التوفيق بين الفلسفة والدين هى أنه تمسك دائماً بفكرة وحدة الحقيقة أى أن ثمة حقيقة واحدة دائماً ، وإن كان لها تعبيران ، تعبير فلسفى وآخر دينى ، كأنهما وجهان لنفس العملة . بل إن من يقول أن ابن رشد قال بالحقيقتين يكون قد كشف عن عدم فهم لموقف ابن رشد فى فلسفته التوفيقية وأساسها هو التأويل وعمادها هو فكرة الحقيقة الواحدة .

وقد أخطأ بعض مؤرخى فلسفة العصور الوسطى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - وربما يكون السبب فى ذلك عدم توفر نصوص ابن رشد التوفيقية بين أيديهم - عندما نسبوا هذه النظرية لابن رشد .

إن كل حقائق الوحي التى يمكن تعقلها ، أى إدراكها بالقدرة العقلية الانسانية ، يمكن للعقل اكتشافها وحده . ونظرية التوفيق عند ابن رشد ، على عكس ما يعتقد بعض الباحثين ، لا تتعارض مع الموقف العقلانى الذى تمسك به دائماً ، بل هى امتداد لهذا الموقف العقلانى فما هى إلا النظرة العقلانية للدين .

ولو تساءلنا ما هى أهم « أسرار » الدين الإسلامى التى لا يمكن للفيلسوف ابن رشد أن يستنتجها بالعقل ، لقلنا ما سبق لنا التأكيد عليه فى معالجتنا لموضوع التوفيق عموماً فى الفصل السابق أن الدين الإسلامى قليل الأسرار بشكل ملحوظ ، وهو فى هذا يختلف مع الدين المسيحى . ويعتقد البعض أن هناك « سرين » على الأقل فى الدين الإسلامى وهما الخلق من عدم ، وإرادة الله التى لا يمكن الإحاطة بها . ونضيف نحن « سرا » ثالثاً ألا وهو مصير النفس الانسانية . وكان على ابن رشد كتلميذ

مخلص لأرسطو المختلط ببعض العناصر الأفلاطينية ، مثله في ذلك مثل كل فلسفة الاسلام السابقين عليه أن يرفض تلك الاسرار . فعند أرسطو ان المادة والحركة والزمان قدام قدم الله . وكل ما يوجد في العالم اللا مادي أو العالم المادي ينتج عن الماهية الالهية بواسطة فيض لا يترك مجالا للارادة الالهية الا محدودة ( أى أن الحتمية الطبيعية لا يمكن انكارها ) . والفلسفة بالطبع تدلل لنا برهانيا على تلك الحقائق . ويوفق ابن رشد بين هذين الموقفين المتعارضين ( موقف الفلسفة وموقف الدين ) بأن يقول ان هذه الاسرار ليست في الحقيقة الا خيالا أو صور رمزية صور بها القرآن الحقائق العامة . فالدين أيضا لو تأولت نصوصه لقال مثل الفلسفة ان خلق العالم قديم ، وانه ضرورى وينتج عن العقل الالهى (٢٣) . وبالطبع يمكن حل مشكلة مصير النفس الانسانية بنفس الطريقة .

ونعود فنؤكد أن الحقائق الايمانية أو الأصول قليلة في الاسلام ، وأن ابن رشد يحترمها ويخرجها من دائرة التأويل ، فهي من الحقائق التي يعجز العقل عن ادراكها بقدراته الطبيعية وبالتالي عليه قبولها بدون نقاش . وفي هذه الحالة أيضا لا تكون هناك حقيقتان بل حقيقة واحدة ، هي حقيقة الدين . وفي اعتقادنا ان ابن رشد قد فصل بتجديده للمسائل التي يعجز العقل عن ادراكها بقدراته الطبيعية بين الفلسفة والدين فصلا تاما . وقد فصل أيضا بين هذين المجالين ، عندما لم يسمح بالتأويل الا للفلاسفة ، وهناك حالة واحدة فقط يمكن للعقل الانساني أن يقف فيها على حقائق الوحي التي يعجز العقل الانساني بحكم طبيعته عادة عن ادراكها ، أى هناك حالة واحدة فقط يمكن فيها أن تتحد الفلسفة بالدين وهي عندما يستطيع الانسان الفيلسوف أن يتصل بالعقل الفعال . وقد عالج ابن رشد هذه الفكرة بالتفصيل في رسالة كتبها عنه ابنه ونقصدها بها « مقالة هل يتصل بالعقل الهولانى العقل

الفعال وهو ملتبس بالجسم ، وهى المعروفة عموما برسالة الاتصال والتي نشرها د . فؤاد الأهواني مع « تلخيص كتاب النفس » لابن رشد (٢٤) .

وهناك نص فى شرح ابن رشد لما بعد الطبيعة ( فى مقالة الالف الصغرى ) قد يوحى بأن ابن رشد يعتقد أن للفلاسفة ديناً مختلفاً عن دين العامة ألا وهو دين العقل . يقول ابن رشد : « فان الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات اذ كان الخالق لا يعبد بعبادة اشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذى هو اشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه جعلنا الله واياكم ممن استعمله بهذه العبادة التى هى اشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التى هى أجل الطاعات ، (٢٥) . الا أن الوقوف على فلسفة ابن رشد التوفيقية وفهمها فهما سليما كفىل بازالة هذا اللبس من العقل . فما لا شك فيه ان ابن رشد يقصد هنا بالشريعة الخاصة بالحكماء الفلسفة التى هى فى بحثها عن حقيقة الله تعد خير عبادة لله عز وجل .

#### (د) صدق ايمان ابن رشد :

نظر ابن رشد للأديان نظرة نفعية فيقول فى « تهافت التهافت » : « ان الانسان لا حياة له فى هذه الدار الا بالصنائع العملية ولا حياة له فى هذه الدار ولا فى الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية وانه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم فى ملة مثل القرابين والصلوات والأدعية » (٢٦) . ويقول بعد ذلك بقليل « ان

---

(٢٤) تلخيص كتاب النفس : نشر وتحقيق د . احمد فؤاد الأهواني ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ ، ص ١١٩ - ١٢٤ .

(٢٥) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة - تحقيق الأب موريس بويج ، الجزء الأول ١٩٣٨ . Beyrouth, imprimerie catholique . ص ١٠ .

(٢٦) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٥٨١ .

الحكماء بأجسامهم يرون في الشرائع هذا الرأي أعنى أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة . والمدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحت للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى وإن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع . . . . . وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها هو أحت على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ، (٢٧) . أن الدين أداة تربية وإصلاح خلقى ، ولقد تميزت الشريعة الإسلامية عن غيرها في هذه الناحية . فالوحي الذى جاء في القرآن لا يرمى الى إعطاء الناس علما وإنما يرمى الى إصلاحهم . وليس غرض الشارع فى رايه تلقين العلم بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق الا فى مجتمع .

أن الدين فى نظره أحكام شرعية وليس مذاهبا نظرية ، ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا للدين نظرة عقلية بدلا من أن يتمثلوا بأوامره طائعين (٢٨) .

وبالطبع مثل هذا الحديث عن الدين الى جانب مقارنة بين الأديان كان مما أثار الشك والريبة فى صدق إيمان ابن رشد .

ساهم رينان الى حد كبير فى تأكيد فكرة الحاد ابن رشد بكثرة الكتابة فى هذه النقطة عارضا عرضا تاريخيا تطورها فى العصور الوسطى المسيحية ، ومما ساعد على ذلك أنه لم يعط الجانب المقابل ونعنى به نظريته فى التوفيق ، الاهتمام اللازم . ويعلل رينان ذبوع فكرة

---

(٢٧) المرجع السابق : ص ٥٨٤ ، ٥٨٥ .

(٢٨) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الطبعة الثالثة ، مصر ، ١٩٥٤ ، ص ٢٩٧ - ٣٠٣ .



الحاد ابن رشد لدى المسيحيين بحيث أصبح مثالا للكافر الملعون، بأن اسمه الكبير طمس أسماء الفلاسفة المسلمين الآخرين ، بحيث أصبح هو ، ممثلا للاتجاه العربي بأكمله والذي اشتهر في العصور الوسطى أيضا بالاحاد (٢٩) .

أما د . قاسم فقد اتخذ موقف الدفاع المتحمس للغاية خاصة في كتابه « الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد » ، وهذا الموقف واضح حتى من عنوان الكتاب . فابن رشد مفترى عليه ويجب الدفاع عنه . والكتاب كله محاولة لإثبات أن ابن رشد كان فيلسوفا مسلما مؤمنا ، وأن هذا لم يكن ليتعارض مع اتجاهه العقلاني . بل دفعه حماسه الشديد هذا إلى الذهاب أحيانا إلى بعض النتائج المتسعة البعيدة كل البعد عن الحقيقة . فهو يرى مثلا أن ابن رشد حاول التوفيق بين أرسطو والدين ، ولكنه لم يفعل ذلك مهما كان الثمن بل احتفظ بفيلسوفنا باستقلال رأيه فيه دائما . وكثيرا ما عارض أرسطو في مسائل عديدة كما في مسألة النفس . وهو لم يمح شخصية في شخصية أحد السابقين عليه وهذا يفسر لنا ، فيما يقول د . قاسم ، كيف اضطر إلى تحويل مذهب أرسطو تحويرا بعيد المدى حتى يخلع عليه طابعا اسلاميا ! (٣٠) . ولا نعتقد أبدا أن ابن رشد الذي حرص كل الحرص على تنقية أرسطو وعلى شرحه بأمانة وإخلاص شديدين ، وعلى تفهم روح فلسفته الحقيقية قد خلع عليه الطابع الاسلامي ، بل رأيناه يحاول دائما على العكس تأويل الدين ذاته حتى يتفق مع مذهب أرسطو ! . وقد يصدق ما يقوله د . قاسم على أي فيلسوف مسلم آخر أو على فلاسفة المسيحية واليهودية ولكنه لا يصدق أبدا على ابن رشد . فهو حتى في الحالات التي يقدم لنا نظريات المعلم الأول مصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة في بعض الأحيان ، يفعل ذلك بدون قصد .

وبينما يعتقد د . قاسم أن ابن رشد حاول البرهنة على الدين الاسلامي برهنة عقلية نعتقد نحن أن هذا ما لم يحاوله ابن رشد أبدا والا كان

---

(٢٩) Renan.: Averroès et l'averroïsme p.164.

(٣٠) د . محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد ، ص ٢٣ .

عالم كلام وليس فيلسوفا ، بل أن خلط البراهين بالعقيدة هو مما حاربه ابن رشد بشدة كما بينا وكما هو واضح في فصل المقال مثلا . ويواصل د . قاسم في كتابه سوء تأويل موقف ابن رشد فيقول ان علماء الكلام بنشرهم لفكرهم قد أحدثوا الفرقة والانشقاق في الأمة الاسلامية وقد جزع ابن رشد لذلك فحاول البرهنة على العقائد بالعقل بحيث يقضى على النزاع والخلاف بين المسلمين (٣١) . ألا يكون ابن رشد قد فعل بذلك نفس ما يهاجم من أجله علماء الكلام ؟! لم يدافع ابن رشد أبدا عن الدين بل اكتفى ببيان أن الحقائق الفلسفية والحقائق الدينية تتفقان في نهاية الأمر ، فالحق واحد في كلى المجالين .

ولا نرى في الحقيقة ضرورة للدفاع عن ايمان ابن رشد ، ففاسيتنا هي توضيح حقيقة فكره في مجال التوفيق لا الدفاع عنه ، أو الحكم عليه ، وكفى فيلسوفنا ما حدث له في حياته وما حدث لفكره بعد موته بسبب الدين . وما يهمنا اثباته هو أن ابن رشد نظر لكل شيء حتى للدين بنظرة عقلية خالصة ، ومحاولته التوفيق بالاعتماد على التأويل خير دليل على ذلك ، فما التأويل الا فرض النظرة العقلية على الدين ، ومن يلجأ للتوفيق يكون دائما فيلسوفا يفرد للعقل مكانة عالية .

---

(٣١) د . محمود قاسم : الفيلسوف المختبر عليه : ابن رشد ،  
ص ٥٥ ، ٥٦ .



## الفصل الثالث

### التوفيق عند البرت الكبير وتلميذه توماس الاكويني

---

#### اولا - التوفيق عند البرت الكبير :

يمكننا القول أن البرت الكبير كان أول حلقة في سلسلة كبار المشائين المسيحيين . وكان كل هم البرت الكبير عرض كنوز الموسوعة الأرسطية ، والاضافة اليها . لذا لم ينتبه قديسنا وهو في سبيل تحقيق هذه الغاية الى عدم تجانس مذهبه المتمثل في كتبه اللاهوتية من ناحية ، وفي شروحه الأرسطية العديدة من ناحية أخرى ، وكان البرت يؤكد أنه مجرد عارض لفكر المشائين في شروحه الأرسطية ، أما فكره الخاص فموجود في كتبه اللاهوتية . يقول : « أنا لم أقل شيئا من عندي في كل كتبي الفلسفية ، بل عرضت فيها فكر ما كان في وسعي أن أعرضه من آراء المشائين . وإذا كان لي رأي خاص ، فاني سأعبر عنه بمشيئة الله في كتبي اللاهوتية ، لا في كتبي الفلسفية » (١) .

واستحق البرت الكبير لقب الأستاذ العاملي Doctor Universalis لأنه أقبل على العلم اليوناني - العربي يستوعبه بشغف هائل . وكان هدف البرت الرئيسي ، وهو من أشد المعجبين بأرسطو ، أن يتمثل فكر المعلم الأول ، ونجح بالفعل في ذلك الى حد كبير وبذلك مهد للعمل الضخم الذي سيقوم به من بعده تلميذه توماس .



ولابد أن القديس ألبرت قد لاحظ تعارضاً - بعد وقوفه على الفكر اليوناني العربي متمثلاً في أرسطو وشراحيه وعلى رأسهم ابن رشد - بين هذا التراث الضخم وبين عقيدته المسيحية . فهل رأى أن عليه كعالم لاهوت مؤمن وكتلميذ مخلص للمشائين أن يوفق بين الفلسفة ( الأرسطية المصطبغة بصبغة أفلاطونية ) وبين الدين المسيحي ؟ ان الاجابة الواضحة واليقينية هنا لابد وأن تكون بالاثبات .

### ( أ ) الفصل بين الفلسفة والدين :

ما هي معالم نظرية التوفيق عند ألبرت الكبير ؟ ما هو الأساس الذي انطلق منه واعتبره المصدر الأول للحقيقة ؟ هل هو العقل (الفلسفة) ؟ أم الدين ؟ وفي حالة التعارض بين هذين البنائين الهائلين أيهما كان سينسحب مهزوماً أمام الآخر ليرفع الآخر المنتصر راية الحقيقة ؟ هل ميز ألبرت الكبير بين الفلسفة والدين أم مزج بينهما ؟ الى أي حد تأثر بابن رشد ؟ تلك هي الأسئلة التي علينا الاجابة عليها ونحن بصدد الحديث عن التوفيق عنده أو عن العلاقة بين الفلسفة والدين في رايه . ولقد اختار ألبرت الكبير أنسب الحلول بالنسبة له كعالم لاهوت ، أي كخادم للكنيسة ومتعاون معها ، ألا وهو الفصل بين الفلسفة والدين .

وكما ميز ألبرت الكبير بين اللاهوت والفلسفة ، ميز أيضاً بين اللاهوت الذي يتخذ من الوحي الأساس الوحيد وهو اللاهوت المقدس وبين اللاهوت الذي هو من عمل العقل الطبيعي ، أي هو نتاج لقدرات العقل الانساني ويجب ملاحظة أن هذا اللاهوت الطبيعي يسترشد بحقائق الوحي التي تجدد له الطريق الذي عليه ألا يحيد عنه . وهذا اللاهوت جزء من الميتافيزيقا . والفلسفة الأولى تعالج ضمن ما تعالج الله كموجود أول ، أما اللاهوت المقدس فيعالج موضوع الله كما صورته الوحي . والفيلسوف الميتافيزيقي وهو يعالج موضوع الله يفعل ذلك مستخدماً العقل ومعتمداً عليه ، ذلك العقل الذي هو فطرة الله التي فطرها في الناس كافة ، والذي يدرك المبادئ الأولى بقدراته الخاصة . أما عالم اللاهوت فهو يعالج نفس الموضوع مسترشداً بالوحي الخارق أو المتجاوز لنطاق الطبيعة

‘ surnaturel ’ ، والذي يقدم لنا مجموعة من المعتقدات أو الحقائق المقدسة . لم يتعاطف ألبرت الكبير أبداً مع أولئك الذين كانوا يتنكرون للفلسفة ويحطون من شأنها . والدليل على ذلك استخدامه للجدل الفلسفي في استدلالاته اللاهوتية ، واعتباره اللاهوت علماً مستقلاً عن الفلسفة . وكان يرد بحكمة على أولئك الذين يستنكرون استخدام الاستدلال العقلي في اللاهوت ، قائلاً ان الاستدلال لا يمكن بالطبع أن تكون له المكانة الأولى في اللاهوت بما أن العقيدة مدلل عليها على أنها حقيقة أولية .  
tamquam expriori ( باعتبارها أولية ) ، بمعنى أن عالم اللاهوت يقدم العقيدة كشيء موحى به لا كنتيجة لاستدلال فلسفي ؛ ولكنه كان يضيف أن الحجج الفلسفية يمكن أن تكون لها فائدة ثانوية حقيقية . كان ألبرت يهاجم الجهلة الذين ينتهزون أية فرصة لشن هجومهم على الفلسفة فهم في رأيه « أشبه بالهمجيين الذين يلعنون ما يجهلون » (٢) . وكان تشجيعه على دراسة وعلى استخدام الفلسفة في طائفته ، من أهم الخدمات التي قدمها لها .

يقول ألبرت في « الميتافيزيقا » : « ان النظريات اللاهوتية لا تشترك مع النظريات الفلسفية في أي مبدأ من المبادئ ، فاللاهوت قائم بالفعل على الوحي ، وعلى الإلهام لا على العقل . لا يمكننا إذن في الفلسفة أن نناقش المسائل اللاهوتية » (٣) . وبالتالي لا يمكننا على العكس استخدام الاستدلالات الفلسفية في اللاهوت ، فالعقل الانساني المعتمد على قدراته الخاصة لا يستطيع مثلاً التوصل لمعرفة الثالث أو فهمه ، كما أن العقل الانساني لا يستطيع كما يقول في كتابه : « في قدم العالم » اثبات ماؤكدده العقيدة من أن للعالم بداية (٤) .

Albert le Grand comm. in Epist. 9 B. Diou. (٢)

Areop. 7,2, cité par. Copleston : La philosophie médiévale p. 317.

Albert le Grand : Metaphysica, Lib XI, tract (٣)

3 chap. VII, cité par Duhem : Le système du monde. Tome V : p. 429

Gauthier : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne II p. 467. (٤)

نتيجة لهذا الفصل بين الفلسفة واللاهوت كان من الطبيعي أن نجد عنده من آن لآخر تناقضا ، بين ما يقوله في كتبه اللاهوتية ملتزما بالعقيدة وبين ما يذكره في شروحه الأرسطية معتمدا على العقل فقط . وكان ألبرت يتخلص ببساطة وببراعة من هذا المأذق قائلًا أنه في شروحه إنما يعرض فلسفة المشائين لا فلسفته .

وبفصله بين الفلسفة واللاهوت المقدس - وإن استخدم الفلسفة في اللاهوت الطبيعي الذي يمكن أن يعد نوعا من الميتافيزيقا أو هو بالفعل جزء منها - أعطى ألبرت شيئا من الحرية للعلم ولل فلسفة اللذين كانا مسخرين في العصور الوسطى لخدمة الدين حتى أن الفلسفة كلت تسمى بخادمة اللاهوت . ويمكننا القول أن ألبرت في فصله بين الفلسفة والدين كان متأثرا بابن رشد . ونفسر قولنا هذا فنقول أنه فعل ما فعله ابن رشد أي أنه كان في كتبه الفلسفية أي في شروحه الأرسطية يمثل المفكر ذا العقلية الفلسفية البحتة الذي لا يخضع إلا لسلطان العقل ، ولا يتقيد بحقائق الدين أبدا ، والذي يعتبر أرسطو أعظم معبر عن الحقيقة . وذلك عكس ما كان عليه في مؤلفاته اللاهوتية حيث بدا فيها عالم اللاهوت الذي لا هم له إلا التوفيق بين الفلسفة والدين . والخلاف بين الفيلسوف المسلم والفيلسوف المسيحي قائم في أن ابن رشد كان يقول بالتأويل بمعنى أنه كان يؤمن بأن أي حقيقة فلسفية موجودة في النصوص الدينية ، وحتى لو بدا هناك تعارض بين الحقيقة الفلسفية وما جاء في نص ديني فهو بالقطع تعارض ظاهري والتأويل كفيل بالقضاء عليه . أي أن ابن رشد كان يؤكد دائما إيمانه بما جاء في شروحه الأرسطية ومسئوليته عن كل ما كتبه فيها ، فهي تعبر عن فكره وهذا لا يتعارض مع إيمانه كمسلم . أما ألبرت الكبير فكانت تنقصه هذه الجرأة في رأينا ، لأنه على ما يبدو كان مقتنعا بفكر أرسطو الفلسفي ، ولكنه كان يعلن دائما أن ما جاء في كتبه الفلسفية لا يعبر في كل الأحيان عن آرائه الشخصية إنما هو يعبر عن آراء الفلاسفة ، بل كان يذهب أحيانا إلى حد إنكار ما جاء في شروحه الأرسطية . وكان موقف ألبرت الحذر هذا سببا للتناقض الملحوظ بين مؤلفاته اللاهوتية المعبرة عن آرائه كما يقول ، وبين شروحه الأرسطية . ولم يكن ألبرت يستطيع استخدام التأويل المجازي فهو مما لا تسمح به العقيدة المسيحية

التي تكتفى بالتفسير اللفظي ، ولذا لم يحظ بتلك الحرية الفكرية الرائعة التي حظى بها ابن رشد والتي يسمح بها الدين الاسلامي .

واذا اردنا ان نبحث عن نظرية البرت التوفيقية علينا ان نبحث عنها كتبه اللاهوتية لأنها المعبرة عن رأيه الصحيح .

كان البرت الكبير يدعى أنه مجرد شارح محايد لفكر أرسطو يعرض هذا الفكر سواء كان مؤمنا به أم لا ، ولكنه كان يدافع أحيانا بحماس عن بعض الآراء الأرسطية ويرفض في أحيان أخرى البعض الآخر مما يؤكد كونه فيلسوفا صاحب موقف من تلك الآراء التي يعرضها (٥) . .

وهذا القول يحتم علينا طرح سؤالنا التقليدي والجوهري في مشكلة التوفيق وهو : ماذا يحدث اذا وجد ان مقولات أرسطو تخالف تلك التي يقدمها علماء اللاهوت على أنها الحقائق الايمانية المقدسة ؟ هل يقول ان هناك حقيقتين ، واحدة فلسفية والأخرى دينية ، أم يقول كما قال ابن رشد أنها حقيقة واحدة دائما وان كلا من الفلسفة والدين يعبر عنها بطريقته الخاصة ، أم يقول ان الحقيقة الدينية هي الحق وما جاء في الفلسفة باطل ؟

#### (ب) حقيقة واحدة لا حقيقتان :

كان البرت الكبير يلتزم بالضمت اذا ما طرح عليه تلاميذه في كلية اللاهوت هذا السؤال الذي يلخص كل الأسئلة التي طرحناها ونعني به « حقيقة واحدة أم حقيقتان ؟ » . ولكن المرجح لدى الباحثين المتمسكين بشجاعة بالموضوعية العلمية أن البرت كان يظن في حقيقة الأمر أنه كلما تعارضت الحقيقة الفلسفية مع اللاهوت ( الطبيعي بالطبع فاللاهوت المقدس

---

Duhem : Le système du monde. Tome. 431-432. (٥)



لا يمس ( فلا بد أن اللاهوت هو الذى ضل الطريق وبالتالي فهو الذى عليه طواعية أن يتراجع وأن يبحث عن طريق جديد يؤدي به الى الاتفاق مع الفلسفة الأرسطية (٦) .

وهذه الاجابة جريئة للغاية ، ولو كان ألبرت نفسه رغم مكانته العظيمة قد نطق بها لسحقه علماء اللاهوت سحقا ، الا أنها الاجابة السليمة فى رأينا والا فما تعليل سكوته عن الاجابة ؟ وفى رأينا أن ألبرت الأكبر يستحق مزيدا من الاهتمام به كفيلسوف أرسطى أرسى قواعد الأرسطية المسيحية السليمة .

اعترف ألبرت دائما بقيمة الفلسفة وبإمكانية جعلها جزءا من الكيان المعرفى المسيحى ، أولا كعنصر مستقل له مناهجه الخاصة ، وثانيا كأداة من أدوات اللاهوت المقدس ، وهى من هذه الزاوية خادمة له . كان ألبرت يعتقد أن النتائج الفلسفية دائما حقائق جزئية ناقصة ، أما الحقيقة الكاملة فلا يمكن التوصل اليها الا فى تركيبها النهائى أى فى اللاهوت المقدس ، ولهذا كان ألبرت محقا عندما كان يرجع قاره الى كتاباته اللاهوتية اذا ما أراد الوقوف على فكره الحقيقى النهائى فى مسألة لاهوتية ، ومن ناحية اخرى اجتهد ألبرت مثله مثل كل علماء اللاهوت أصحاب النظر العقلى فى تكوين فلسفة شخصية متميزة عن لاهوته . وهذه الفلسفة كانت أرسطية أساسا ومتأثرة بالطبع كما سبق أن قلنا بالأفلاطونية المحدثه . ولكنه بالرغم من إعجابه الشديد بأرسطو كان لا يتردد فى فضح ضلالاته ، فالمعلم الأول ليس منزها عن الخطأ . وهذا ما اختلف فيه القديس ألبرت عن سيجردى برابانت الذى تمسك دائما بالأرسطية الخالصة الجذرية . كان ينظر لأرسطو بعين المسيحى لا من أجل التوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية وانما لاستبعاد ما يتعارض منه مع العقيدة معتبرا أنه ضلال . وهو يختلف فى هذا مع ابن رشد الذى آمن بصحة كل نظريات أرسطو ، والذى كان اننا رأى بعضها يتعارض والعقيدة تأول العقيدة بحيث تتفق وما أتى به أرسطو . وبالطبع لم يجرؤ القديس ألبرت على



حافله ابن رشد بل ولم يتأول أرسطو نفسه ليتفق والعقيدة انما فصل بين الفلسفة والدين ليحتفظ لكل منهما بسلامته بقدر الامكان .

ومما أنكره ألبرت على أرسطو قوله بقدّم العالم ونظريته فى مصير النفس ، كما رفض تعريف الله بأنه المحرك الأول واعتبره موجودا لامتناهيا . ولقد آمن بضرورة قبول الحقائق الايمانية أى أصول العقيدة كما هى بدون تعليل أو نقاش عقلى . ويذكرنا هذا الموقف بموقف ابن رشد الذى سبق وأن أوضحناه .

انقسم المؤرخون بالنسبة لموقف ألبرت من علاقة الفلسفة بالدين الى قسمين : أما القسم الأول فيكاد لا يضم الا مؤرخ الفلسفة الايطالى الشهير ناردي ويعتقد هذا المؤرخ أن ألبرت كان ، فى شروحه الأرسطية ، مجرد شارح أمين لا يعلن أبدا عن آرائه الخاصة التى يدخرها لأعماله اللاهوتية . وبناء على هذه الفكرة ذهب ناردي الى أن ألبرت لم يحاول التوفيق بين الأرسطية ، والعقيدة المسيحية ، والدليل على ذلك أنه كان يكشف التناقضات الواضحة بين المذهبين (٧) . ولقد سبق لنا أن بينا أنه بالرغم من اعلان ألبرت دائما أنه لا يعرض الا فلسفة المشائين فى شروحه وأن فلسفته هى موجودة فى كتبه اللاهوتية، الا أنه فى الحقيقة كان يتخذ مواقف فلسفية مما يشرح ، أى أن شروحه يمكن أن تعد ضمن فلسفته الخاصة .

أما الفريق المعارض فهو يضم كبار مؤرخى فلسفة العصور الوسطى مثل ماندونيه وجيرر geyer وهو رئيس اللجنة المكلفة باصدار طبعة محققة لكل أعمال ألبرت ، وفان ستينبرجن . ويذهب هذا الفريق الى أن ألبرت كان يقدم فى شروحه ما يؤمن به الى جانب تقديمه لنص أرسطو

---

Nardi : Studi di filosofia medievale 1960 p. 119 (٧)  
à 123 cité par. Van Steenberghen : la philosophie au XIII  
siècle p. 294 — 295.

مفسرا . ففي « التحليلات الثانية » مثلا يقول انه يريد تقديم ، الى جانب نص أرسطو نفسه ، العلم السليم . وفي « الكون » يقول انه سيضيف الى نص أرسطو ما استطاع التوصل اليه من آراء الفلاسفة الآخرين ، كما سيضيف اليه ثمرة تأملاته الشخصية . وعلاوة على ذلك فان نمط الشرح الذي اختاره وهو الشرح المتوسط ، قد منحه حرية أكبر من تلك التي يمنحها نمط الشرح أو التفسير الكبير . ويؤيد هذا الرأي معاصرو ألبرت أنفسهم وعلى رأسهم خصمه اللدود روجر بيكون الذي يعترف بأن معظم الناس يرون فيه منشئ الفلسفة في العالم اللاتيني ، وهو يذكره كمؤلف أى كمفكر مستقل يعبر عن آرائه الخاصة . أما أدكى ما يؤيد به فان ستيتبرجن رأيه فهو أنه في حالة انكار ألبرت لقيمة الفلسفة الوثنية وفائدتها للمفكرين المسيحيين فان كل شروحه الأرسطية تبدو عبثا لا معنى له بل تبدو لغزا . ولنا ان نتساءل حينئذ لماذا أمضى اذن عالم لاهوت له مكانة القديس ألبرت جزءا كبيرا من حياته في تأليف هذه الموسوعة الضخمة اذا كان لا يعتقد أن ما قدمه الفلاسفة اليونان والعرب يمثل رصيذا ثميننا من الحقائق حتى بالنسبة لعلماء اللاهوت ؟ وتقدير ألبرت لأرسطو واضح في كل أعماله فهو يذكره مئات المرات منذ أن بدأ في التأليف أى منذ أن بدأ في وضع كتبه اللاهوتية الأولى ، بل أنه قد تمثل الكثير من نظريات « الفيلسوف » في بنائه اللاهوتي (٨) .

ومما لا شك فيه أن لكلى الموقفين من هذه القضية التي نحن بصددنا بعض الحق وان كانت لكليهما آراء تبدو لنا غير منطقية . ونعتقد ان ما يفصل بالرأى في هذا الموضوع هو قول ألبرت بالفصل بين الفلسفة واللاهوت . وهو في هذا يشبه ابن رشد . ومعنى هذا انه كان يعتقد أن الحق هو ما يجيء في اللاهوت وأن للفلسفة مجالها الخاص وان كان لعالم اللاهوت أن يستعين بمناهجها وبحقائقها الجزئية في البرهنة العقلية على الحقائق اللاهوتية . فالحقيقة واحدة وهى حقيقة اللاهوت فاذا ما اتفقت معها حقيقة الفلسفة فهذا خير ، أما اذا اختلفت معها فعذرنا أن وسائلها انسانية محدودة بينما مصدر الحق في اللاهوت

هو الوحي الذى لا يناقش . ويبدو لنا أن ألبرت لم يكن هدفه أبدا صياغة أرسطو صياغة مسيحية أو تأويله تأويلا مسيحيا كما سيفعل فيما بعد توماس الاكوينى ، أى أن ألبرت لم يكن هدفه تأويل أرسطو تأويلا مسيحيا أو التوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية ، بل كان هدفه تقديم الموسوعة الأرسطية بكل كنوزها التى لا تنضب للعالم المسيحى ليأخذ منها مايفيده دون المساس به ودون لوى حقائقه . وكان ألبرت اذا ماأخذ موقفا من نظريات أرسطو يفعل ذلك كفيلسوف احتفظ بالرغم من اعجابه الشديد بأرسطو بعقليته النقدية ، ولم يكن يفعل ذلك كعالم لاهوت يحاول أن يوفق بين المعلم الأول والعقيدة المسيحية . - لم تكن لنظرية التوفيق اذن أهمية حقيقية فى فكر ألبرت الأكبر وان كانت ستحظى باهتمام ضخم عند تلميذه العظيم القديس توماس الاكوينى كما سنرى .

وفى استطاعتنا القول بعد هذا العرض أن ألبرت بفصله بين اللاهوت والفلسفة سار على نفس نهج ابن رشد ولذا قدم مثله الموسوعة الأرسطية بدون تأويل وان تميز عن فيلسوفنا العربى الاسلامى باحتفاظه بحرية نقد أرسطو .

## ثانيا - التوفيق عند توماس الأكويني :

### (١) علاقة الفلسفة بالدين :

يقول توماس فى الكتاب الأول من الخلاصة اللاهوتية : « فالتعليم المقدس اذن ليس له علم أعلى منه فهو يناظر بطريقى الاستدلال من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلما بشئ مما قد حصل بالوحي الالهى كما يناظر المبتدعين بأى الكتاب المقدس . ومن يجحد عقيدة أخرى . أما متى كان الخصم غير معتقد شيئا مما كشف بالوحي الالهى فليس بعد ذلك من سبيل الى اثبات العقائد الايمانية بالأدلة بل الى نقض ما قد يورده من الحجج المضادة للايمان لأنه كما كان الايمان مستندا على الحق المعصوم ويستحيل اثبات ما يضاد الحق بالبرهان وضح أن الحجج التى تقام على نقض الايمان ليست براهين بل أدلة مردودة . . . على أن التعليم المقدس قد يستخدم العقل الانسانى لكن ليس لاثبات الايمان لأن ذلك ناسخ لاستحقاق الانسان بل لايضاح ما يورد فيه مما سوى الايمان لأنه لما كانت النعمة لا تنسخ الطبيعة بل تكملها وجب أن تخدم العقل الطبيعى الايمانى . . . ولذلك ما يستشهد التعليم المقدس بأقوال الفلاسفة أيضا فى ما قدروا على ادراكه بالفطرة الطبيعية . . . ومع ذلك فالتعليم المقدس انما يأتى بمثل هذه النصوص على أنها أدلة أجنبية وظنية . . . وأما نصوص الكتاب القانونى فانما يوردها على أنها خاصة وضرورية . . . وأما نصوص سائر أئمة الكنيسة فيوردها على أنها أدلة خاصة لكن ظنية لأن ايماننا مستند على الوحي المنزل على الرسل والأنبياء الذين دونوا الأسفار القانونية لا على الوحي الذى ربما هبط على غيرهم من العلماء » (٩) .

وتوضح لنا هذه الفقرة كل نظرية توماس فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين . ان التعليم المقدس عنده ، أى اللاهوت المقدس ، هو أعلى

---

(٩) توماس الأكويني : الخلاصة اللاهوتية ، المطبعة الأدبية ، بيروت ، ١٨٨٧ الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الثامن ، ص ٢١ ، ٢٢ .

العلوم لأنه يقوم على مبادئ الوحي الالهي ، هو اذن أعلى من الميثاقينيقا .  
 أو العلم الالهي الطبيعي الذي هو جزء من أجزاء الفلسفة . ومبادئ هذا  
 العلم المقدس لا تناقض بالعقل الطبيعي لأنها تتجاوز حدوده . وهذه  
 المبادئ هي الحقائق الضرورية وأية أدلة عقلية تناقضها تكون مرفوضة  
 بالضرورة لأنها لا بد وأن تكون غير سليمة برهانيا ، أي أن العيب لا بد  
 وأنه فيها ، وبالتالي ليس هناك في الحقيقة تناقض بين الدين والعقل .  
 ويذكرنا قول القديس توماس الذي جاء في الفقرة التي ذكرناها في بداية  
 حديثنا « ويستحيل اثبات ما يضاد الحق بالبرهان » . بمبدأ ابن رشد  
 الشهير القائم على فكرة الحقيقة : « الحق لا يضاد الحق » كما يقول  
 في فصل المقال . والحقائق الايمانية عند توماس الاكويني تتجاوز  
 العقل الانساني وان كانت لا تناقض معه ، وبين الحالتين فارق عظيم .  
 وهذه الحقائق لا يمكن ادراكها بالعقل ، وبناء عليه فان مهمة العلم  
 المقدس المعتمد عليها ليست اثباتها لأن في ذلك مساس بالايمان ذاته ،  
 ولأن هذه الحقائق من جهة أخرى فوق مستوى الاثبات العقلي الانساني ،  
 بل ان مهمته هي توضيح ما قد يكون غامضا فيها . الفلسفة ( أو العقل  
 الانساني ) تلعب اذن دورا ثانويا مساعدا ، وهي تعتمد على حقائق  
 جاهزة عليها قبولها أوليا ، ولذا يسميها القديس توماس بخادمة  
 اللاهوت ancilla Theologiae . وقد يستخدم اللاهوت المقدس  
 بعض الحقائق الفلسفية لا على أنها يقينية بل على أنها أقل درجة من  
 حيث اليقية ، فهي « أجنبية وظنية » لقد فصل توماس بين الفلسفة  
 والدين تماما كما فعل من قبله ابن رشد ، ثم رأى ، ولابد أنه فعل ذلك تحت  
 ضغط غزو الأرسطية العربية ( والرشدية بالذات ) للفكر المسيحي ، أن  
 يجعل للفلسفة دورا في الدين . لهذا كله رأى الاكويني أن الفلسفة لا بد  
 وأن تكون مجرد خادمة أو تابعة للدين على أن تلتزم وهي في هذا المجال  
 بالحقائق الايمانية . وهو في هذا يختلف عن ابن رشد تماما . لقد  
 تمسك ابن رشد بالفصل بين الفلسفة والدين ، وبالذات بين الفلسفة وعلم  
 الكلام ، وحملته على علماء الكلام معروفة بجراتها ، لاعتقاده بأن  
 المزج بين قضايا الدين والفلسفة في علم الكلام هو الذي يؤدي الى البلبلة  
 الفكرية ، وإلى الانقسامات العقائدية . كما رفض أن يستعان بالفلسفة في  
 علم الكلام رفضا حاسما ، أما توماس الاكويني فرأى أن الفلسفة يمكن  
 أن تكون أداة يستعان بها في مجال علم اللاهوت على أن تظل محتفظة



بإستقلالها وعلى أن تظل دائما مجرد أداة • ونعتقد أنه بالرغم من محاولة القديس توماس الأكويني لرسم حدود واضحة للفلسفة في مجال الدين ، ووضعها في مرتبة أدنى ، وبالرغم من إخضاعها تماما لحقائق الإيمان ، إلا أن الخلط بين المجالين دائما ما يكون طريقا محفوفًا بالمخاطر • ولقد كان ابن رشد متفهما بعمق شديد للمشكلة عندما تمسك بالفصل بين المجالين إلى أبعد الحدود وفي كل الأحوال •

وبالطبع لا مجال للحديث عن احتمال قوله بحقيقتين ، فالحقيقة عنده دائما واحدة وهي الحقيقة الدينية ، وأي حقيقة عقلية فلسفية مخالفة لحقائق الدين لابد أنها جاءت نتيجة لخطأ في الاستدلال العقلي •

بدأ توماس في رأينا - على عكس ابن رشد - من الدين لينتهي إلى الدين أيضا ، ولم يكن ما يعنى توماس في المقام الأول التوفيق بين حقائق الدين وحقائق العقل ، بل كانت مهمته هي الدفاع عن حقائق الإيمان • أن ابن رشد فيلسوف حقيقي ، أما القديس توماس فهو عالم لاهوت متفلسف •

ما هو دور فلسفة أرسطو في فكره ؟ بالرغم من كل شيء فقد لعبت الفلسفة الأرسطية دورا عظيما في فكر توماس الأكويني • أن ما رده كثيرا عن علاقة الفلسفة بالدين ، وهو ما قدمنا نموذجا منه في بداية حديثنا ، لا يصور ما حققه توماس فعلا في أعماله بل يصور ما كان يتمنى أن يحققه أو هو الصورة المثلى للعلاقة بين الفلسفة والدين في رأيه • فالدراسة الواقعية لأعماله تظهر جليا أن تعمقه في الفلسفة الأرسطية جعله يخوض في مسائل الدين من خلالها ، أي من خلال موضوعاتها الجديدة على الفكر المسيحي الديني ومن خلال الكثير من تصوراتها ، ولذا كان عليه أن يوفق بين هذه الفلسفة الأرسطية ، وبين حقائق الدين •

ولعل جيلسون كان أفضل من عبر عن موقف توماس ، وجيلسون من المؤتمنين بالفلسفة التوماوية إيمانا شديدا ، إلا أن هذا لم يمنعه أبدا من دراستها دراسة موضوعية تماما في كتابه الذي خصصه لتوماس الأكويني ونقصده « التوماوية » • يقول مؤرخ الفلسفة المسيحية العظيم:

والمتفهم لروحها تفهما عميقا ، ان المفكرين المسيحيين اتخذوا من الفلسفة الأرسطية مواقفًا مختلفة ، اذ أيدوا البعض تماما لدرجة أن بعضهم وعلى رأسهم سيجر دى برابانت كان يدرس في باريس أنه لا توجد عناية الهية ، وأن العالم قديم وأنه لا يوجد الا عقل واحد للجنس البشرى ، وأنه لا يوجد ما يسمى بالخلود وحرية الإرادة بالنسبة للإنسان ! أما أصحاب الموقف الثانى وهم أكثر عددا فقد رفضوا تلك الفلسفة وابتعدوا عنها تماما واحتموا في الأوغسطينية الأفلاطونية الجديدة ، وهى وقت ذاك الفلسفة التقليدية للكنيسة ، وأبرز شخصيات هذا الفريق هو القديس بوناونتورا ومن ورائه كل المدرسة الفرنسيسكانية . وذهب أصحاب الموقف الثالث الى أن مذهب أرسطو — وهذا بديهي وواضح — يحتوى على ثغرات خطيرة فى الجزء الميتافيزيقى منه ، فهو على الأقل يترك مشكلتين هامتين معلقتين ، هما مشكلتا الخلق وخلود النفس ، الا أن الجانب الطبيعى منه يتفوق بشدة على الجلول الجزئية والغير متجانسة التى كانت تقترحها المدارس الفلسفية القديمة الأخرى . كان لابد لأرسطو أن ينتصر فى نظرهم ، الا أن الحكمة كانت تقتضى أن يتحول هذا الانتصار الذى كان يهدد الفكر المسيحى لصالح هذا الفكر ذاته ، أى أن المهمة التى كانت تفرض نفسها عندئذ هى تحويل أرسطو لجعله يصطبغ بصبغة مسيحية ، بمعنى انه كان لابد من ادخال فكرة الخلق فى المذهب الأرسطى ومن التأكيد على العناية الالهية ، ومن التوفيق بين فكرة وحدة الصورة النوعية وفكرة خلود النفس . هل كان توماس ممن اتخذوا هذا الموقف ؟ ويعترف جيلسون أنه من الصعب الاجابة هنا اجابة قاطعة (١٠) .

يذهب جيلسون الى أن موقف توماس الأكوينى من أرسطو لم يكن أبداً هو موقف عالم اللاهوت الخالص ، ولذا فهو لم يحاول ادخال تعديلات على أرسطو بما يتيح التوفيق بينه وبين المسيحية ، أو بمعنى آخر لم يحاول توماس خلع ثوبا مسيحيا على أرسطو ، انما ما حاوله هو إعادة بناء اللاهوت بناءا جديدا على قواعد قديماتها فلسفة جديدة هى الفلسفة

---

(١٠) Gilson (Etienne) Le Thomisme, introduction au système de St Thomas d'Aquin. 2ème édition. Librairie J. Vrain. Paris 1927 — p. 28a—30.

الأرسطية بعد أن رفض علم اللاهوت الأوغسطيني السائد حينذاك والقائم على الأفلاطونية . أراد توماس جعل العقول تعتاد التفكير وفق أرسطو بدلا من التفكير وفق أفلاطون . وكان من الطبيعي أن تثير هذه المحاولة الضخمة الجريئة أعنف معارضة من قبل أنصار الأوغسطينية المسيطرين على الكنيسة . بل ارتاب فيه الأوغسطينيون وهاجموه صراحة وكان على رأسهم جون بيكام Jean Peckhann . وتشكك المؤتمر العام لطائفة الدومنيكان المنعقد في ١٢٨٢ في إيمانه ، وقد شمل تحريم عام ١٢٧٧ بعض قضاياها إلى جانب القضايا الرشدية والأرسطية . وحقيقة الأمر أن القديس توماس وجد نفسه مضغوطا بين مذهبين متعارضين ، مذهب أساتذة كلية الآداب الذين تبنا الرشدية ، ومذهب أساتذة كلية اللاهوت المدافعين عن التراث الأوغسطيني . ولذا حاول دائما التمسك في مواجهة الأوغسطينيين بما اعتبره حقا في مذهب أرسطو ، كما حاول في نفس الوقت التمسك في مواجهة الأرسطيين الجذريين بالحقائق المسيحية التي كانت المشائية تجهلها .

وليمكننا الوقوف على نظرية توماس فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين لابد من الوقوف على رأيه بالنسبة لمصادر المعرفة أو الحقيقة عند كل من الفيلسوف واللاهوتي المتفلسف . إن مصدر الحقيقة الوحيد عند الفيلسوف هو العقل ، أما اللاهوتي فله مصدران للحقيقة ، العقل ، والإيمان بالحقيقة الموحية من قبل الله والتي تعد الكنيسة هي مفسرتها . إن الفلسفة هي البحث عن الحقيقة بواسطة العقل ، أما اللاهوت فيعتمد على معطيات مستقلة عن العقل ، أي على معطيات لا يمكن للعقل تعقلها إذا ما عرفها كما لا يمكن البرهنة عليها . وتختلف الفلسفة كذلك عن اللاهوت خاصة من حيث أسس البرهنة ، وهذا مما يحول تماما دون امتزاجهما . فبينما تستنبط الفلسفة براهينها من مهاي الأشياء وبالتالي من عل الأشياء ذاتها ، يعتمد اللاهوت على العكس دائما في براهينه على العلة الأولى لكل الأشياء ، أي على الله (١١) .

ميز توماس اذن بين مجالى الفلسفة واللاهوت ( أو علم اللاهوت ) وبالرغم من هذا رأى أن هناك مجالا مشتركا بينهما ألا وهو اللاهوت الطبيعى أو ما نسميه نحن بمبحث الألوهية الميتافيزيقى ، وإن اختلفا فى المنهج . أن الفلسفة تبدأ من عالم الخبرة لترتفع بالعقل حتى تصل الى معرفة الله ، وما تتوصل اليه من المعرفة بالله هو القدر الذى يمكن أن يعرف به الله من قبل المخلوقات . أما علم اللاهوت المقدس فيبدأ من الله كما كشف هو عن نفسه . والمنهج الطبيعى لللاهوت هو البدء بمعرفة الله ، من حيث هو فى حد ذاته ، ليتمكن معرفة المخلوقات بعد ذلك ، بدلا من الصعود من معرفة المخلوقات الى معرفة الله كما تفعل الفلسفة (الميتافيزيقا) . ويحدد لنا توماس المجال المشترك بين اللاهوت والفلسفة قائلا : أن بعض الحقائق تكون خاصة باللاهوت وحده اذ لا يمكن معرفتها بالعقل بل بالوحي فقط ( مثل سر الثالوث ) بينما البعض الآخر يكون ضمن مجال الفلسفة وحدها بمعنى أنه لم يوحى به . إلا أن ثمة حقائق مشتركة بين الاثنين بمعنى أنه أوحى بها كما يمكن التوصل اليها بالعقل . أن وجود مثل هذه الحقائق المشتركة هو الذى يحول دون تأكيد أن اللاهوت متميز عن الفلسفة تميزا جذريا . أن هذا النمط من الحقائق المشتركة لا يختلف بالنسبة لكل من الفلسفة واللاهوت إلا من حيث مصدرها بالنسبة لكل منهما ، فبينما العقل هو مصدرها فى الفلسفة نجد أن الوحي هو مصدرها فى اللاهوت (١٢) . يقول توماس : « أن ما تبحث عنه التعاليم الفلسفية من حيث يدرك بنور العقل الطبيعى يبحث عنه بعينه علم آخر من حيث يدرك بنور الوحي الالهى ولهذا كان العلم الالهى الذى من قبيل التعليم المقدس مغايرا فى الجنس لذلك العلم الالهى الذى يعد قسما من الفلسفة (١٣) » .

ولم يكن التمييز بين الفلسفة واللاهوت عند توماس تمييزا صوريا بل كان يأخذ هذا التمييز مأخذ الجد . ويكفينا دليلا على ذلك أن القديس توماس كان يرى أن الوحي يقول بخلق العالم فى الزمان ، وبالرغم من

---

(١٢) Copleston : la philosophie médiévale p. 332 — 333

(١٣) توماس الاكوينى : الخلاصة اللاهوتية ، الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الأول ، ص ١٢ .



هذا يصر على أن الفيلسوف كفيلسوف لا يمكنه اثبات خلق العالم بأى حال من الأحوال سواء كان هذا الخلق منذ القدم أو كان خلقا فى الزمان (١٤) .

ونعود لموقف توماس من الفلسفة الأرسطية فنجد التوماويين يذهبون الى أن توماس لم يتأول مذهب أرسطو وفق العقيدة المسيحية بل كان يعدل ويحور الكثير من أفكاره ليتفق وفكر أرسطو كلما رأى أن هذا الفكر الأرسطى حقيقى . وفى رأيهم أن هذه هى الفلسفة الحقّة وأن توماس فعل ذلك وهو مدرك تماما لنتائج مثل هذا الموقف وأنه لم يحاول توفيقا سطحيا يشمل كل النظريات التى يمكن أن تتفق وتعاليم اللاهوت ، بل أراد أن يعطى للعقل كل الحرية وأن يجعله يعبر عن مقتضياته بكل صلابة . وهم يؤكدون على أن فلسفته لا ترجع قيمتها الى كونها مسيحية بل الى كونها حقيقية وهى مجهود ضخم لتحقيق الصدق والأمانة الفكرية من أجل إعادة بناء الفلسفة ، كما أنه من الجلى أن اتفاقها واللاهوت نتيجة ضرورية لمقتضيات العقل ذاته (١٥) . لقد أرادوا أن يثبتوا أن توماس كان لاهوتيا متفلسفا عقلانيا . ولا يمكننا بالطبع انكار أن بعض جوانب فكره كانت فلسفية عقلانية ، الا ان المفكر ليكون فيلسوفا عقلانيا لابد وأن يكون ايمانه بالعقل ايمانا مطلقا من حيث قدرته على الوصول الى اليقين مكتفيا بذاته . والتعريف السائد للعقلانيين المدرسين انهم كانوا علماء اللاهوت الذين يدعون أن العقل اذا بدأ من مبادئ الفلسفة الطبيعية التى هى خاصة به ، يستطيع أن يبرهن دون الاستعانة بالكتب المقدسة على معتقدات الوحي مثل بدء الخلق فى الزمان ، والثالوث ، والتجسد وهذا ما لم يفعله توماس فهو بالتالى غير عقلانى وان كان لاهوتيا متفلسفا (١٦) .

---

Copleston : la philosophie médiévale p. 12. (١٤)

Gilson : Le thomisme p. 55. (١٥)

Rougier (Louis) : les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance. Alcan. Paris, 1920 p. 466. (١٦)



ونعتقد أن توماس كان لا يأخذ بحقائق أرسطو إلا إذا كانت لا تتعارض مع حقائق الوحي وإن اختلفت مع المعتقدات اللاهوتية التقليدية كما صيغت في اللاهوت الأوغسطيني التقليدي . كان توماس الأكوييني إذا ما وجد أن ما جاء عند أرسطو مختلف مع الوحي يتخلى عنه أو يؤكد أن التأويل الرشدي ليس حقيقيا أو على الأقل ليس ضروريا . لقد أراد القديس توماس أن يخلص أرسطو من شباك ابن رشد وأن يثبت أن فلسفة أرسطو لا تحتم بالضرورة إنكار العناية الإلهية والخلود الإنساني . ولقد نجح في ذلك وإن اضطر أن يتأول أرسطو تأويلا غير صحيح (١٧) .

اضطر إذن القديس توماس في محاولته لادماج مذهب أرسطو في اللاهوت المسيحي إلى التحايل أحيانا إذا ما وجد أن هناك تناقضا بين العلم الأول والمسيحية ، فكان يقول إن أرسطو لم يقل بالفعل بهذا إنما ابن رشد هو الذي تأوله بهذا المعنى . وفي أحيان أخرى كان يتأول مذهب أرسطو تأويلا يتفق والعقيدة المسيحية وإن غير من فكر أرسطو الأصلي . أما إذا كان التناقض صارخا فكان لابد بالقطع من التخلي عن الحقيقة الأرسطية .

والسؤال الذي ينبغي لنا الإجابة عنه والذي نعتبر إجابته هي الحل الحقيقي لمشكلة التوفيق هو : ماذا لو تعارض ما توصل إليه العقل بحرية مع حقائق الدين ؟ وإجابة توماس واضحة وذكية : لابد أن النتيجة العقلية ليست برهانية بل لابد وأن بها خطأ سوفسطائيا . يقول القديس توماس « فإذا ليس يخصه رأي العلم المقدس أن يثبت بمبادئ العلوم الأخرى بل أن يحكم عليها فقط لأن ما يوجد في العلوم الأخرى منافيا له يقضى عليه كله بالبطلان » (١٨) أن الوحي عنده هو معيار الحق .

---

(١٧) Copleston : La philosophie médiévale p. 448.

(١٨) توماس الأكوييني : الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل السادس ، ص ١٨ .

وبالرغم من تأكيد توماس لهذا إلا أنه كثيرا ما سار في دروب فلسفية أدت به الى تناقض بين آرائه الفلسفية وجزئيات حقائق الدين ، إلا أنه كان ثمن من يحاسب دائما بـ«عيار الايمان» ، ومن لديه القوة والسلطة ، ولذا حرمت بعض قضاياها في تحريم ١٢٧٧ كما سبق أن رأينا !

وينبغي علينا توضيح فقرة من النص الذي ذكرناه في بداية حديثنا في هذا الفصل ، فربما القى هذا التوضيح ضوءا قويا على محاولة توماس التوفيقية بين الفلسفة والدين . لقد أكد توماس في هذه الفقرة أن الأدلة الضرورية في العلم المقدس هي فقط تلك المذكورة في نصوص الكتاب القانوني ، أي هي فقط ما جاء به الوحي الالهي . أما ما جاء عند أئمة الكنيسة فهو من قبيل الأدلة الظنية المستوردة من بيئات خارجية ، ومعنى هذا أن توماس أعطى نفسه حق تناول اللاهوت المسيحي التقليدي المعتمد على القديس أوغسطين بحرية تامة إلا إذا كان الأمر يتعلق بالحقائق الايمانية . وكثيرا ما كان توماس يهاجم التأويل الأوغسطيني للوحي والذي اتخذته الكنيسة تأويلا رسميا لها ، إذ كان توماس يريد أن يصبغ اللاهوت بصبغة عقلانية أرسطية بعد أن يخلصه من الصبغة الصوفية الأفلاطونية التي كان القديس أوغسطين قد طبعه بها . ولعل هجوم تحريم ١٢٧٧ عليه كان من تدبير الفرنسيسكان وهم أوغسطينيون أساسا .

والخلاف بين القديس توماس وابن رشد أساسه أن الأول عالم لاهوت، مجدد يريد الاستعانة بالفلسفة في تجديده ، أما ابن رشد فهو فيلسوف عقلاني أراد أن يحل مشكلة الفلسفة مع الدين وأن يدافع عنها ضد الهجوم الذي كان يشنه عليها أعداؤها باسم الدين . كان توماس يبرر القضايا الدينية ويدافع عنها ضد أعدائها عقليا وباستدلالات فلسفية ، أما ابن رشد فاهتماماته كلها فلسفية . وبسبب هذا الخلاف كثيرا ما لجأ الأكريني لابن رشد ليستعير منه المبادئ الأساسية لحل أية مشكلة ليعالجها بعد ذلك معالجة مختلفة تماما .

لقد درس القديس توماس أرسطو بعناية شديدة ودليلنا على ذلك شروحه على أعماله ، ومع ذلك لم يستطع في بعض الأحيان أن يتبين التناقض الموجود بينه وبين العقيدة المسيحية (١٩) أما ابن رشد فكانت فلسفته أرسطية ، واستطاع في شروحه أن يعرض لما غمض من القضايا الأرسطية خير عرض ، ولم يكن يعنيه أبدا التناقض ، الذي عده ظاهريا ، والذي قد يوجد بين قضايا المعلم الأول وبين القضايا الدينية ، فالتأويل كفيل بحل كل التناقضات لأن الحق في المجالين واحد وإن اختلفت طريقة التعبير عنه في كل منهما .

### (ب) الحقيقة واحدة :

العقل والايمان لا يتعارضان أبدا عند توماس الأكويني ، فإذا كان من الحق أن العقل لا يمكن أن يبرهن على صحة الحقيقة الموحية ، فانه من الحق كذلك أن كل استدلال يحاول اثبات عكس ما جاء به الايمان ينتهي دائما الى تنقسطة . فهو يتمسك بمبدأ أساسي وهو أن الحقيقة لا يمكنها أن تنقسم ولا يمكن لأجزائها أن تتعارض . ومما لاشك فيه أن هذا المبدأ ، مبدأ وحدة الحقيقة ، هو مبدأ رشدي تمسك به فيلسوف قرطبة لحل مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين . وبأنليس هناك تشابه شديد بين التعبير عن هذا المبدأ عند كل من ابن رشد وتوماس الأكويني ؟ يقول ابن رشد في فصل المقال « الحق لا يضاد الحق » ويقول الأكويني في خلاصته اللاهوتية « يستحيل اثبات ما يضاد الحق بالبرهان » (٢٠) . إذن لقد أخذ الأكويني مفتاح حل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين من ابن رشد ، سواء اعترف هو بذلك أم لا .

وإذا أردنا التعبير ببساطة شديدة عن حل مشكلة التوفيق عند الأكويني لقلنا ان المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه فلسفته التوفيقية وهو « الفلسفة خادمة للإلهوت » بمعنى أنه إذا وجدت نتيجة عقلية مخالفة

---

(١٩) Copleston : La philosophie médiévale p. 446.

(٢٠) توماس الأكويني : الخلاصة اللاهوتية - الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الثامن ، ص ٢١ .

ومتعارضة مع حقيقة من حقائق الوحي فان تلك الأخيرة هي الحق . فمن البديهي انه لا يمكن أن توجد حقيقتان متعارضتان في آن واحد ، فلا بد أن احدهما بالضرورة خاطئة . وبما أننا نعلم أن معتقدات العقيدة تتمتع بيقين مطلق وأنه ليس مسموح للمسيحي أن يشك فيها ، فاننا نقول في حالة تعارض الحقيقة الدينية والنتيجة العقلية الفلسفية أن هذه الأخيرة هي الخاطئة بلا جدال ، فمن طبيعة العقل امكانية الخطأ . والعقيدة سند ضروري للعقل أي للفلسفة "Ratio confortata fide" ( أي العقل مستند الى العقيدة ) . فالعقيدة لا تحمي فحسب العقل من الخطأ - الذي قد يقع فيه اذا اعتمد فقط على ذاته - بل تقترح عليه وتقدم له حقائقها هي كأهداف توجهه ، حتى وان لم يستطع بلوغها (٢١) . ومعنى هذا أن العقيدة هي التي تحدد حدود الحقيقة ، وهي معيارها ، وهي التي تحدد للعقل سلفا جزئياتها ، فالحقيقة في النهاية هي حقيقة الدين . وكم يختلف هذا الموقف عن موقف ابن رشد العقلاني الجريء المؤمن بقوة بعظمة العقل وبقدرته على بلوغ الحقيقة معتمدا على قدراته الذاتية اذا ما استخدم منهج البرهان السليم .

واذا كان من يقرأ أعمال ألبرت الكاملة يجد نفسه في حيرة : هل قال ألبرت الأكبر بحقيقة واحدة هي الحقيقة اللاهوتية أم قال بحقيقتين واحدة لاهوتية وواحدة فلسفية وكلتاهما صواب حتى لو تعارضتا ؟ ، فان أعمال توماس كانت فيما يبدو المجهود الضخم الذي بذل للخروج من هذا المأزق المحفوف بالخطاطر . انه يوافق أستاذه ألبرت على أن ثمة حقيقة فلسفية يمكن أن تقام بواسطة الاستدلال العقلي دون استخدام أي منهج من مناهج اللاهوت ، ومثل أستاذه كان يعتقد أن هذه الحقيقة موجودة في جزء كبير منها في كتب الذين كان يطلق عليهم المشائين . وهو مثل أستاذه أيضا يعترف أن ثمة حقيقة أخرى هي في تعاليم الكنيسة ، ولكنه كان مقتنعا بأن هاتين الحقيقتين لا يمكنهما أن تتعارضتا بل على العكس عليهما الاتفاق بأكثر قدر ممكن من الانسجام . ويمكن القول أن كل جهوده كانت لاسكات الأصوات التي تحول دون رؤية هذا الاتفاق بين الفلسفة الأرسطية والعقيدة الكاثوليكية (٢٢) .

(٢١) Bréhier : La philosophie du moyen âge p. 304

(٢٢) Duhem : Le système du monde. Tome V. p. 470.



ويقدم لنا جونيه في كتابه عن فكر توماس الأكويني عرضا دقيقا لفكرة وحدة الحقيقة عند القديس الأكويني، فيقول : ان الأكويني كان يؤمن بأن الايمان رغم غموضه وعدم بدايته أكثر يقينا من أى نمط آخر من أنماط المعرفة ، وبأن العقل الانساني هبة من هبات الله ، فهو جزء من الطبيعة الانسانية التي خلقها الله على صورته . وبالتالي فان أى تعارض حقيقى بين الايمان والعقل لا يمكن تصوره . ولكن كيف نفسر ، لو أن هذا صحيح ، الصراعات الموجودة فعلا والتي حدثت عبر التاريخ بين الفلاسفة وعلماء اللاهوت ؟ يذهب القديس توماس الى أن هذه الصراعات فى الحقيقة صراعات زائفة ، أى ظاهرية وخيالية . ان كل ما يتعارض بالفعل مع الوحي لا يمكن أن يقوم على أساس ، وهو بالضرورة سفسطة ، أخفيت بمهارة . وهذا ما سبق لنا أن أشرنا اليه وذكرنا النص الذى يدل على تلك الفكرة فى الخلاصة اللاهوتية . كما عب القديس توماس عن هذه الفكرة أيضا فى الخلاصة ضد الأجانب ( ا ، الوثنيين ) فى الكتاب الأول منها وفى الفصل السابع على وجه التحديد . ففى امكان العقل فى نظر الأكويني ارساء الطابع المعقول للكاثوليكية اذا ما نظر اليها ككل مذهبى . ان هذا العقل يمكنه - اذا ما وجهته العقيدة وأمدته بالحقائق - اعطاء تعليلا مرجحا لمعطيات الوحي تلك المعطيات التى تفلت غالبا من العقل الانساني . ان « السر » فى حد ذاته يتجاوز نطاق العقل الانساني . ولا يعنى هذا أنه لا يمكننا أن نعلم عنه شيئا وأنه محكوم علينا بترديده فقط دون ادراكه . فالعقل اذا ما اجتهد فى هذا المجال مهتديا بروح الوحي أمكنه الحصول على فكرة عنه ، لا تؤدى بنا بالطبع الى « رؤية » العقيدة الرئيسية فيه ، ولا حتى الى فرض حقيقته علينا ، ولكنها « تهدف » الى أن تكون تفسيراً له (٢٣) .

---

Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin (٢٣)  
p. 26 à 29.



### (ج) التوفيق بين ابن رشد وتوماس الأكويني :

وبعد أن عرضنا لنظرية توماس في التوفيق بين الفلسفة والدين يمكننا بيان أوجه التشابه أو الاختلاف بينهما . لقد كانت أول خطوة خطاها ابن رشد وهو في سبيل معالجة مشكلة التوفيق هي قوله ان الشرع يوجب التفلسف لأن هذه وسيلة لمعرفة الله . ويقلب القديس توماس تلك الفكرة رأسا على عقب فيتساءل في أول فصل من فصول المبحث الأول من الكتاب الأول من الخلاصة اللاهوتية : هل نشعر بحاجة ماسة الى تعليم آخر غير التعليم الذي تقدمه لنا الفلسفة من أجل خلاص الانسان؟ ليثبت بعد ذلك احتياج الانسان الى اللاهوت المقدس الى جانب اللاهوت الطبيعي ( وهو جزء من الميتافيزيقا ) قائلا : « انه قد مست الحاجة في خلاص الانسان الى تعليم منزل من الله غير التعاليم الفلسفية التي ينظر فيها بالعقل الانساني » (٢٤) .

ولقد نادى كل من ابن رشد وتوماس الأكويني من بعده بضرورة الفصل بين الفلسفة والدين . فتمسك ابن رشد بالفعل بهذا الفصل حتى لا يكون هناك عدوان من جانب علم الكلام على مجال الفلسفة فيفسدها ويفسد عقليات العامة من خلال تأملاته الجدلية الغير يقينية ذات الآثار الضارة على العقيدة وعلى الفكر وعلى المجتمع على السواء . أما توماس الأكويني فيقرر بالرغم من دعوته للفصل بين المجالين ، ان لهما مجالا مشتركا ، وهو اللاهوت الطبيعي كما ان اللاهوت المقدس يمكنه استخدام الفلسفة كأداة او كمساعدة قائمة بذاتها لتوضيح ما قد غمض من مبادئ الايمان ، وللرد على حجج الفلاسفة المعارضة ، اى للدفاع عن الدين . ونرى ان توماس بذلك يكون بداهة قد أعاد الفلسفة مرة أخرى للخضوع للدين . يقول في الخلاصة اللاهوتية « ان هذا العلم ( اللاهوت المقدس ) قد يمكن ان يستفيد شيئا من التعاليم الفلسفية لا لافتقاره اليها اقتقارا ضروريا بل لزيادة الايضاح ما يتضمنه لأنه

ليس يستفيد مبادئه من علوم أخرى بل من الله (٢٥) . ويقول أيضا :  
« أما العلم الأعلى فيها وهو العلم الإلهي ( ويعنى به اللاهوت الطبيعي  
الميتافيزيقي ) فإنه يناظر من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسئما  
بشيء . . . مما قد حصل بالوحي الإلهي كما يناظر المبتدعين بأى  
الكتاب المقدس ومن يجحد عقيدة بأخرى . أما متى كان الخصم غير  
معتقد شيئا مما كشف بالوحي الإلهي فليس بعد ذلك من سبيل الى  
اثبات العقائد الايمانية بالأدلة بل الى نقض ما قد يورده من الحجج  
المضادة للايمان » (٢٦) . فبينما تمسك ابن رشد بحزم بالمبدأ الذى نادى  
به لأن ذلك يخدم أغراضه الفلسفية لم يتمسك توماس بهذا المبدأ الذى  
أخذه عن ابن رشد عندما كان هذا يخدم أغراضه اللاهوتية .

ويشترك كل من فيلسوفنا المسلم والفيلسوف المسيحى فى أن الفلسفة  
الحقيقية هى فلسفة أرسطو . والأرسطية بالنسبة لابن رشد هى تلك التى  
حاول تنقيتها من الشوائب ولكنها ظلت مع هذا محتفظة ببعض العناصر  
الأفلاطونية المحدثه . أما بالنسبة لتوماس الأكوينى فهى الأرسطية  
الخالصة وقد عرف حقيقة الكتب المنسوبة خطأ الى أرسطو ورجع الى  
الأصول اليونانية مترجمة ترجمات جديدة الى اللاتينية وقد أفاده فى  
ذلك كثيرا صديقه جيوم دى موربيك ، كما سبق ان قلنا ، الذى تولى  
الترجمة من اليونانية مباشرة الى اللاتينية . وفى بعض الأحيان كان  
توماس يعترف أنه لجأ الى التأويل الرشدى للقضايا الأرسطية ، وان فعل  
ذلك سرا دون أن يعترف بفضل الفيلسوف المسلم .

وكانت وسيلة التوفيق عند ابن رشد هى التأويل الذى وضع له قوانين  
واضحة دقيقة حتى لا يضل من يلجأ اليها . أما القسديس توماس فلم  
يستطع أن يلجأ لتلك الوسيلة العظيمة ، التى تمنع من يطبقها قدرا عظيما  
من الحرية الفكرية ، وذلك لأنه قد سار على خطى القديس أوغسطين

---

(٢٥) نفس المرجع السابق : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل  
الرابع ، ص ١٦ ، ١٧ .

(٢٦) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل  
الثامن ، ص ٢١ .

1

• **ويقين الدين**

(٢٧) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل  
العاشر ، ص ٢٦ .

عليه تجنبها ، كما تحدد له ما يجب أن يرفضه من الأفكار لأنها تتعارض  
وتصورات الدين . كما لعبت العقيدة عنده دورا هاما إذ قدمت له  
أفكارا جديدة ، ومشكلات كان المفكرون الوثنيون يجهلون بها . ويستنتج  
أنصار توماس من ذلك أنه كان فيلسوفا مسيحيا وإن لم تكن لديه فلسفة  
مسيحية . وتفسير ذلك أن العقيدة تحدد للفيلسوف المسيحي الإطار الذي  
يستخدم فيه المناهج الفلسفية المختلفة بحرية (٢٨) . وهذا الرأي يتردد  
عند الكثير من مؤرخي الفلسفة المسيحية . ونرى أن توماس في الحقيقة  
لم يكن فيلسوفا . بل كان لاهوتيا متفلسفا فحسب ، حددت له العقيدة  
الموضوعات التي عليه معالجتها بل حددت له الحقائق التي عليه أن  
يصل إليها ! . وكان عليه بعد ذلك أن يسير بمنهج فلسفي من بداية محددة  
ليصل لنتائج محددة أيضا مسبقا . ونعتقد أن كل مفكرى القرن الثالث  
عشر في أوروبا المسيحية ، باستثناء الذين يطلق عليهم الأرسطيين الجذريين  
أو الملحدون لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة . إذ كانوا ، وخاصة  
القديس توماس وأستاذه ألبرت ، في اللحظات التي يسرون فيها بفكرهم  
إلى نهايته المنطقية ، أى قى اللحظات القليلة التي يكونون فيها فلاسفة  
لا تشغلهم الاهتمامات اللاهوتية ، يصطدمون بفكرة الإلحاد ! وأن يوجد  
المفكر فى القرن الثالث عشر حيث للكنيسة سلطة عظيمة وقاسية على  
المفكرين خارج الجامعة وداخلها ، ثم يعلن صراحة « فلسفته » لهو فى رأينا  
ضرب من الاستشهاد فى سبيل الفكر لم يجرؤ عليه إلا النذرة النادرة .

أخذ القديس توماس معظم مبادئ نظريته التوفيقية من ابن رشد  
ولكنه كان يهدف لشيء مختلف تماما ، إذ كان يريد التوفيق لصالح  
الدين ليثبت أن الحق فى جانب الدين دائما . بدأ القديس توماس لاهوتيا ،  
أما ابن رشد فهو فيلسوف عقلاني يؤمن بأن الحق العقلاني موجود أيضا  
فى الدين . قلب توماس الاهتمامات اللاهوتية نظرية ابن رشد رأسا على  
عقب ليتمكن تطبيقها لصالح اللاهوت . أى أن « المدرسية » عند ابن  
رشد هى مدرسية فلسفية تماما أما عند القديس توماس فهى لاهوتية  
متفلسفة .

ويذهب فريق من الباحثين وعلى رأسهم آسين بالاسيوس الى أن القديس توماس أخذ نظريته في التوفيق عن ابن رشد دون أن يذكر ذلك، فأخذ عنه بطريقة غير مباشرة من خلال تلميذه موسى بن ميمون كما أخذ عنه بطريقة مباشرة ، أى من خلال الوقوف على مؤلفاته الشخصية مثل « تهافت التهافت » و « مناهج الأدلة » من خلال اطلاعه على مؤلفات ريموند مارتان وهو من الدومنيكان وكان يعرف الفلسفة العربية واللغة العربية خير معرفة . ويتمادى هذا الفريق في تأكيد التشابه بين محاولة التوفيق عند ابن رشد وبين مثيلتها عند القديس الأكوينى فيؤكد أن ابن رشد في فصل المقال كان لاهوتيا أراد التوفيق بين العقل والعقيدة في تركيب « لاهوتى تماما » (٢٩) . واعتقد أنه بعد عرضنا لنظرية التوفيق عند ابن رشد لا سمعنا الا رفض التأويل الكلامى لنظرية ابن رشد التوفيقية . ولكن ما يمكننا الافادة منه هو فكرة أن ريمون مارتان Raymond Martin ذلك المدرسى المستشرق المعاصر لتوماس الأكوينى والذي كانت تربطه به علاقة صداقة كان يعرف معرفة عميقة مؤلفات ابن رشد الخاصة التى تتناول التوفيق ولا بد أنه اطلع القديس توماس على مضمونها .

وسواء اعترف القديس توماس أم لا بأخذه عن ابن رشد فان الواقع يفرض نفسه على حكمنا . لقد أخذ عنه الكثير وان لم يأخذ عنه كل شيء ، وكثيرا ما كان يأخذ منه المبادئ الأساسية لحل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين وان عالج الموضوع بعد هذا ، اعتمادا على نفس المبادئ ، معالجة مختلفة تماما مما أدى الى اختلاف نتائج كل منهما .

---

(٢٩) Nau(F.): De quelques sources arabes de la scolastique d'après une récente publication, dans Revue de philosophie, tome XXXVI, Janvier-Février 1929.



## الفصل الرابع

### التوفيق بين الفلسفة والدين

#### عند سيجر دي برابانت

رأينا كيف كان القديس توماس يحرص بقدر الامكان على العقيدة المسيحية اثناء معالجته للموضوعات المختلفة ( والى حد كبير كان القديس ألبرت الاكبر يفعل نفس الشيء ) وكذلك كان يفعل معظم أساتذة كلية اللاهوت وكلية الآداب بجامعة باريس . ولكن الى جانب هؤلاء وجد من أساتذة كلية الآداب من اعتقد أن فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد هي علم قائم بذاته والمثل الأعلى للعقل الانساني ومن ثم جعلوا منها محور اهتمامهم الحقيقي . وبالطبع كان هؤلاء لا يمثلون الا الأقلية في كلية الآداب ، ونقول بالطبع لأن طبيعة الحياة الفكرية حينئذ وسيطرة الكنيسة تماما عليها كانت لا تسمح بازدهار حوية الفكر . ولقد ظهر هؤلاء الأرسطيون الرشديون ابتداء من منتصف القرن الثالث عشر ، واثاروا بفكرهم التحرر هذا ، الكثير من المعارك الفكرية التي أفادت الحركة الفكرية بلا شك ، فاثرتها ودقعت بها الى الأمام . فمن شأن التيارات المتعارضة في الفكر بما يوجد بينها من صراع خلق الجديد دائما . ولقد سميت هذه الحركة بالرشدية اللاتينية وكان على رأسها سيجر دي برابانت الأستاذ بكلية الآداب بجامعة باريس .

ولابد أننا نتوقع بعد هذا العرض السريع للموقف الفلسفي العام لدى سيجر دي برابانت أن يكون موقفه من مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين مختلفا عن موقف توماس الأكويني وبقية الأرسطيين المؤمنين أو الأرسطيين الأرثوذكس .

(١) الفصل بين الفلسفة والدين :

كان المذهب الأرسطي في رأي سيجر دي برابانت هو المذهب الفلسفي الذي يقدم الحقيقة العقلية المطلقة ، ولذا يمكننا القول أن سيجر كان الوحيد من بين كل مؤلفي القرن الثالث عشر الذي قدم لنا فكر أرسطو الحقيقي بدون خلط ، وبدون تشويه ، وبدون حذف . كانت الأرسطية في كتابات ألبرت الكبير وبالذات في كتابات توماس مصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة ، وقد جردها هذان اللاهوتيان من العديد من قضاياها الأساسية ، مما جعلها تبدو وكأنه في الامكان التوفيق بينها وبين تعاليم الكنيسة الكاثوليكية . أما سيجر وأمثاله الذين انتموا لمدرسة ابن رشد فقد رجعوا للأرسطية الخالصة (١) .

ونعتقد أن سيجر كان يؤمن بضرورة الفصل التام بين الفلسفة والدين وقد أخذ هذا الموقف بلا شك عن ابن رشد ، وكان هدفه الحقيقي معالجة الموضوعات الفلسفية بعيدا عن أي تأثير ديني . يقول في كتابه « النفس العاقلة » ، « أننا نبحث هنا عن قصد الفلاسفة وبالذات عن قصد أرسطو ، حتى اذا كان الفيلسوف له رأي مخالف للحقيقة ( العقائدية بالطبع ) وحتى اذا كان الوحي يعطينا عن النفس تعاليم لا يمكن للعقل الطبيعي أن يصل اليها ، فنحن لا نحفل أبدا الآن بالمعجزات الالهية بما أننا نناقش كطبيين الأشياء الطبيعية » (٢) . اعتبر سيجر اذن ان الحقيقة الوحيدة في مجال الفلسفة هي الحقيقة الفلسفية أي حقيقة العقل .

ولكن يبدو أن سيجر ، بعد أن شن توماس هجومه عليه وعلى بقية الرشديين في كتابه « في وحدة العقل » الذي وضعه عام ١٢٧٠ ، وخاصة على اثر تحريم عام ١٢٧٠ ، بدأ يتراجع بعض الشيء عن موقفه العقلاني

---

(١) Duhem : Le système du monde. Tome V.P: 580.

(٢) Siger de Brabant : De anima intellectiva dans Mandonnet Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle .2ème partie, p. 153 — 154.

المتمسك بسلطة العقل وعظمته والمؤمن فقط بحقيقته . أصبح يقول انه هو وزملاؤه يبحثون في كتبهم الفلسفية عن قصد الفلاسفة أكثر مما يبحثون عن الحقيقة في حد ذاتها . ويقصد سيجر بقوله هذا كما سيتضح من النص الذي سنذكره أنه مجرد مؤرخ ومفسر للفلسفة الأرسطية ، يحاول معرفة فكرة الفلاسفة السابقين ، وليس فيلسوفا يبحث عن الحقيقة . يقول في بداية كتابه « في العقل » الذي وضعه عام ١٢٧٠ رداً على كتاب توماس « في وحددة العقل » : « يجب أن ندرس هذه المشكلة ( مشكلة وحدة العقل ) بكل العناية التي يقدر عليها الفلاسفة ، وبالوسيلة التي يتيحها كل من العقل الانساني والتجربة لادراكها باحثين عن قصد الفلاسفة أكثر مما نبحث عن الحقيقة بما أننا نسلك مسلكاً فلسفياً (٣) » .

وكان تراجع سيجر عن جراته يزداد كلما ازداد هجوم الكنيسة ورجال اللاهوت على التيار الأرسطي الجذري الهرطقي الذي يتزعمه هو . يقول في كتابه « في النفس العاقلة » *De anima intellectiva* الذي كتبه فيما بين ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ « ان هذا هو فكر الفيلسوف فيما يخص اتحاد الجسم بالنفس العاقلة ، ومع ذلك اذا تعارض رأى العقيدة الكاثوليكية المقدسة مع رأى الفيلسوف هذا فان رأياً هو الذي نرغب في تفضيله ، وسيكون الأمر كذلك في أية حالة أخرى شبيهة » (٤) . أصبح سيجر يعطى الأولوية للعقيدة اذا ما تعارضت مع النتائج الفلسفية ، فما هو الا مؤرخ لفكر الفلاسفة او بالذات لفكر أرسطو : ومما لاشك فيه ان هذا الانحياز للعقيدة او هذا الانتباه لوجود عالم آخر من الحقائق غير الحقائق الفلسفية ، هو عالم حقائق العقيدة ، لم يكن نتيجة للايمان بهذه الحقائق ، بل نتيجة للخوف من بطش الكنيسة . ان منطق الأحداث وتتبع تطور فكر سيجر وربط هذا التطور الفكري بالأحداث وبالجو الفكري السائد حينذاك ، يشير الى أن الخوف هو الذي جعل سيجر يتراجع عن موقفه الأول المتشدد والمتعصب للفلسفة الأرسطية .

---

Brénier : La philosophie du moyen âge p. 338. (٣)

Siger de Brabant : De anima intellectiva, dans (٤).

Mandonnet : Siger de Brabant, 2ème partie n. 156 — 157.

وثمة نص من شرحه على « السماء والعالم » لأرسطو وهو من الشروح التي وضعها بعد تحرير ١٢٧٠ يؤكد حدسنا تماما ، أى يؤكد أن سيجر لم يكن صادقا عندما كان يقول أنه مجرد عارض أو مؤرخ أو شارح للفلسفة الأرسطية وليس فيلسوفا يبحث عن الحقيقة . أن هذا النص يقول بعكس ما جاء فى « فى العقل » تماما ، أى يقول لنا أن الحقيقة عند سيجر هى دائما الحقيقة الفلسفية الأرسطية مألولة تأويلا رشديا بالذات . فكان سيجر إذا ما وجد فكرة غامضة عند أرسطو بحث عن تفسيرها عند الشارح الذى لا بد وأنه قد أدركها . يقول سيجر فى شرحه على السماء والعالم : « أن هدف الفلسفة ليس معرفة ما يفكر فيه الناس بل معرفة حقيقة الأشياء » (٥) . أصبحت الفلسفة إذن لديه هى معرفة حقيقة الأشياء لا معرفة ما يتوصل اليه الناس من أفكار ! وهكذا يناقض سيجر نفسه صراحة مما يكشف عن عدم صدقه فى حديثه عن أولوية العقيدة على الفلسفة .

سبق لنا القول أن الفلسفة كانت عند ابن رشد كما أصبحت بعده . تلميذه سيجر هى البحث عن حقيقة الأشياء إذ يقول صاحب المقال : « أن ... فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات » (٦) .

وكان سيجر يعتقد أن العقل الانسانى قد توصل بالعمل المتواصل الى الحقيقة العقلية أى الى العلم : فالعلم ليس من صنع فرد واحد بل هو نتاج عمل مجموعة من المفكرين (٧) . وهذا ما قاله ابن رشد من قبل فى فصل المقال مما يؤكد اطلاع سيجر عليه أو على الأقل وقوفه على مضمونه . يقول ابن رشد فى « فصل المقال » : « وهذا أمر بين بنفسه ، ليس فى الصنائع العلمية فقط بل والعملية . فانه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة ؟ » (٨) .

(٥) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie, p. 145.

(٦) فصل المقال : ص ٩ .

(٧) Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroïsme .

latin au XIII siècle, 1ère partie, étude critique 2ème édition. Louvain p. 145.

(٨) فصل المقال ، ص ١٣ .

(ب) حقيقة واحدة أم حقيقتان ؟

المشهور عن سيجر أنه صاحب النظرية القائلة بالحقيقتين  
Théorie de la double vérité ، وملخص هذه النظرية أنه  
إذا ما تعارضت الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية فإنه يمكننا القول  
أن كليهما حق . وكانت هذه النظرية من أخطر ما حرم في قرارى ١٢٧٠ ،  
١٢٧٧ ، ومما نسب خطأ وقت ذاك لابن رشد وللرشديين اللاتين عموماً .  
والحق أن ابن رشد لم يقل بها ، بل على العكس قال وأكد على الحقيقة  
الواحدة . ولنا أن نتساءل هل قال بها سيجر نفسه زعيم الرشدية  
اللاتينية ؟ وانقسم الباحثون يصدد موقف سيجر من هذه القضية الى  
فريقين ، أحدهما يزعم أنه قال بها ، أى أنه قال بحقيقة دينية وأخرى  
فلسفية فى حالة ما إذا كان ثمة تعارض بين الحقيقتين . أما الفريق الثانى  
فهو الذى يذهب الى أن سيجر قال بحقيقة واحدة على أساس أنه حينما  
تعارض الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية فلا بد أن احدهما صحيحة  
والأخرى خاطئة . وانقسم أصحاب هذا الرأى بدورهم الى فريقين ،  
فريق يرى أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هى الحقيقة العقلية الفلسفية  
ويأتى على رأس هذا الفريق مؤرخ الفلسفة الشهير أميل برييه . أما  
الفريق الثانى فيعتقد أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هى الحقيقة  
الدينية ويتزعم هذا الفريق المؤرخ الفلسفى العظيم جيلسون .

ولنتناول بالدراسة أصحاب الرأى القائل بأن الحقيقة واحدة عند  
سيجر فمن خلال ذلك سيتبين لنا أنه فعلاً لم يقل أبداً بنظرية الحقيقتين .

رأى أميل برييه أن كل الرشديين وعلى رأسهم سيجر قالوا بحقيقة  
واحدة هى الحقيقة العقلية . أنكر اللاهوتيون فى رأيه فلسفة أرسطو  
لصالح اللاهوت بينما أنكر الرشديون اللاهوت لصالح الفلسفة .  
يقول برييه ، متشككاً فى موقف سيجر الذى يعلن أحياناً أن هناك حقيقة  
واحدة ، هى حقيقة العقيدة وأن العقل الانسانى حتى إذا أحسن قيادته



فلا بد أنه هو المخطئ في حالة التعارض بين نتائج كل من الفلسفة والدين ، يقول إن سيجر إما أنه مؤمن بما يقول عندما يعلن ذلك ، وإما أنه يفعل ذلك خوفاً من الوقوع تحت طائلة تحريم ديني ، وفي هذه الحالة يكون سيجر أيضاً مؤمناً بحقيقة واحدة هي حقيقة العقل . ويرى برييه أن هذا الاحتمال الأخير هو الذي يصور حقيقة فكر سيجر ، فهو في كتاباته يبدو مولعاً بالأرسطية ويعتبرها المصدر الأول للحقيقة (٩) . وفي رأينا أن النصوص كلها توحى بأن سيجر فيلسوف عقلاني أرسطي رشدي يؤمن دائماً بحقيقة العقل على أنها الحقيقة الوحيدة وإن أعلن غير ذلك في بعض الأحيان أمام الضغوط الدينية القاسية في ذلك الحين . ومع ذلك ، ومع إيمانه الشديد بالعقل ، يختلف سيجر في موقفه من العلاقة بين الفلسفة والدين عن ابن رشد . أن سيجر لم يلجأ للتوفيق بين الفلسفة والدين على أساس أنهما تعبيران مختلفان عن حقيقة واحدة ، بل فعل ذلك وهو يؤمن بأن التعارض بينهما إذا وجد فهو تعارض حقيقي ، وأن الحقيقة الوحيدة في هذه الحالة هي الفلسفة ، إلا أنه كان لابد من التوفيق بين المجالين حتى لا يصيبه بطش رجال اللاهوت . لقد آمن كل من سيجر وابن رشد بأرسطو إيماناً مطلقاً ، ولكن بينما استطاع ابن رشد أن يخلص فكر المعلم الأول من برائث علماء الكلام ، وأن يفرض فكره بفضل التوفيق المعتمد على التأويل ، اختار سيجر موقفاً سلبياً تماماً وهو التراجع الظاهري عن فكر المعلم كلما دعت الحاجة لذلك ، وبالطبع كانت إمكانية التوفيق عند الفيلسوف المسلم أكبر منها عن الفيلسوف المسيحي لأن الأول غير مقيد بسلطة دينية تحدد له مفاهيم الدين بدقة بينما الكنيسة تمثل سلطة التفسير الوحيدة في المسيحية ، كما أن التأويل مسموح به إلى أقصى الحدود - مع مراعاة قوانينه بالطبع - في الإسلام ، غير مسموح به في المسيحية . وقد صاغ ابن رشد قانونه التأويلي ووضع شروطه في فصل المقال مهتدياً بمبادئ الشرع ، أما في المسيحية فلا يسمح بالتأويل إلا في أضيق نطاق إذ أن الاعتقاد فيها أن المعنى الحرفي يحتوى على كل المعاني . وفي رأينا أن سيجر كان

لا يمكنه في الحقيقة أن يقف في القرن الثالث عشر في وجه الكنيسة ليعلم أن الحقيقة واحدة وهي التي يتوصل إليها العقل وإن آمن بذلك فإن ذلك كان بمثابة الانتحار ، ولذا فعل ما هو أخف وطأة وهو التظاهر بغير ما يؤمن به .

أما الفريق الثاني الذي يتزعمه جيلسون فيذهب إلى أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هي الحقيقة الدينية إذ أنها الحقيقة المطلقة . وفي رأى هذا الفريق أن سيجر كان يعترف بأن ثمة نمطين من النتائج فيما يخص عددا من المسائل أحدهما يمثل الوحي وهو الحق بينما يمثل الثاني نتائج الفلسفة والعقل الطبيعي . وكان سيجر إذا ما واجه مثل هذا التعارض يقول ببساطة هذه هي النتائج التي توصلت إليها بالضرورة بعقلي في الفلسفة ، ولكن بما أن الله لا يمكن أن يكذب فاني أصدق الحقيقة التي أوحى لنا بها ، وأتمسك بها بايماني (١٠) . ونعتقد أن تبرير ما يعتنه سيجر أمر سهل ولكن تصديقه هو الصعب ، خاصة أن العديد من النصوص صريح تماما : أن الحقيقة الوحيدة هي حقيقة العقل . ولقد صور جيلسون موقف ابن رشد وهو يقارنه بموقف سيجر تصويرا بعيدا للغاية عن الحقيقة . يقول جيلسون أن ابن رشد لم يتردد في اتخاذ موقف أكثر صراحة بكثير من موقف سيجر . كان يقول أن الحقيقة الخالصة والبسيطة هي التي أصل إليها بالفلسفة وبالعقل ، وبما لا شك قيسه أن الدين يملك هو أيضا درجة من درجات الحق ولكنها أقل مرتبة بوضوح وتابعة للحقيقة الحق . فإذا ما وجد تعارض بين الفلسفة والدين فإن النص هو الذي يجب أن يؤول بحيث نستخلص منه المعنى الذي توصلنا إليه بالعقل . أما سيجر فقد اكتفى بذكر نتائج الفلسفة وأكد على تفوق حقيقة الوحي . وفي حالة التعارض فإن الذي يحل المشكلة هو الوحي وليس العقل . أن سيجر حذر جدا أما ابن رشد فكان هو وحده الذي قال في العصور الوسطى بنظرية الحقيقتين . ويشير جيلسون إلى أن سيجر لم يستخدم أبدا

---

Gilson (Etienne) : La philosophie au moyen âge (١٠)  
de Scot Erigène à G. d'Occam. Collection P. Payot. Paris.  
1922. Volume I, p 196.

كلمة « الحقيقة » ليصف بها نتائج التأمل الفلسفى • فالحقيقة عنده فقط هى ما جاء به الوحي (١١) •

كيف أمكن لجيلسون القول بأن ابن رشد قال بحقيقتين أحدهما الحقيقة العقلية والأخرى الدينية؟! ، ولم يقف عند هذا الحد بل ذهب الى أن الفيلسوف المسلم اعتبر الحقيقة الدينية أقل مرتبة من الحقيقة العقلية وتابعة لها • وقد سبق أن بينا أن ابن رشد لم يقل أبداً بحقيقتين بل بحقيقة واحدة لها تعبيران مختلفان فى هذين المجالين ، أى فى الفلسفة والدين • فإله عنده هو وإله العقل للإنسان ، والقرآن نزل ليضاطب الإنسان ، وكل الشريعة الإسلامية قائمة على مخاطبة الإنسان وأسمى ما فيه هو العقل • ليس هذا فحسب بل أن هناك عدداً من الحقائق الإيمانية التى تتجاوز قدرات العقل ولذا يجب قبولها بلا مناقشة • هذا ما يقوله لنا ابن رشد ، ولم يكن له يوماً موقف مختلف ثم تراجع عنه ، ولذا لا يمكننا الشك فى صدق كلامه ، وبناءً على ذلك ليس من حق أى باحث تحميل نصوصه أكثر مما تحتل •

ويعتقد جيلسون أن سيجر قام بتغيير مجرى مشكلة التوفيق بطريقة عجيبية عندما قال إن الفلسفة ليست هى البحث عن الحقيقة بل هى مجرد عرض لما توصل اليه الفلاسفة من أفكار • ويعمل جيلسون موقف سيجر هذا بالحدس ، إذ كان رجل دين وأستاذاً بجامعة باريس فى بيئة وفى زمن يسيطر عليهما الدين ، ولذا لم يكن فى استطاعته جعل العقل يفوق الدين يقيناً • وربما كان سيجر فى آن واحد ، فيما يذهب جيلسون ، مفكراً يؤمن بالعقيدة المسيحية وفيلسوفاً عقلانياً يؤمن بقدرة العقل • وكانت هذه ظاهرة تتكرر باستمرار عندما كانت فلسفة جديدة تنجح فى السيطرة على عقل كان مشغولاً من قبل بإيمانه (١٢) •

(١١) Gilson, (Etienne) : La philosophie au moyen âge  
Scot Erigène a G. d'Occam. Collection P Payot. Paris, 1922.

Ibid. p. 197 — 199.

وتعليقنا على ما جاء عند جيلسون أن سيجر لم يغير مجرى مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين بقوله أن موضوع الفلسفة ليس هو البحث عن الحقيقة إنما هو تاريخ لفكر الفلسفة ، بل تهرب من مجابهة هذه المشكلة الحيوية في العصور الوسطى بحذر شديد ، بحيث بدا وكأنه يقول لرجال الدين « لا تحاسبوني على فلسفتي فهي مجرد عرض لتاريخ الفلسفة ، ثم أن فلسفتي لا تبحث عن الحقيقة أصلاً » ، ويتنم موقفه هذا في رأينا بحذر يفوق حذر ألبرت الكبير الذي كان يكتفى بالقول أن ما يعرض له هو فلسفة المشائين ، أما فلسفته هو فيعبر عنها في كتبه اللاهوتية وليس في شروحه الأرسطية ، ولم يكن يدعى أن الفلسفة أصلاً ليست البحث عن الحقيقة .

لقد اعتمد جيلسون على نص يخدم فكرته ولو كان رجع للنص الذي جاء في شرح سيجر للسماء والعالم والذي ذكره ماندونيه لتغير موقفه تماماً .

أما فان ستينبرجن الذي خصص دراسة مستفيضة لفلسفة سيجر كمقدمة لما لم يسبق نشره من أعماله ، فهو يتبنى موقفاً مختلفاً عن موقف الذين عرضنا لهم ويتميز موقف فان ستينبرجن في رأينا بربطه بين فلسفة سيجر وبين تطور الأحداث في القرن الثالث عشر مما جعله يرى تطوراً في نفس فلسفة سيجر ، وبناء على ذلك فقد قسم فلسفته إلى مرحلتين مختلفتين : مرحلة ما قبل تحريم ١٢٧٠ ، ومرحلة ما بعد هذا التحريم . كان سيجر ، كما يلاحظ مؤرخنا الفلسفي ، يعرض قبل عام ١٩٧٠ للنظريات الفلسفة وعلى رأسهم أرسطو بالطبع ، حتى إذا ما صادفه تعارضاً بين هذه النظريات وبين العقيدة اكتفى بذكر هذا التعارض ثم دعى القارئ للاختيار . ولكن يبدو أن تدخل القديس توماس الأكويني وأسقف باريس سنة ١٢٧٠ قد أحدث تغييراً في عقلية سيجر مما جعله يتخذ موقفاً جديداً من القضايا المحرمة في قرار عام ١٢٧٠ ، فأصبح كلما عالج أحداها يعلن أن دوره كفيلسوف يحتم عليه عرض آراء أرسطو والفلاسفة الآخرين بحرفيتها ، ويوحى في نفس الوقت بأن هذه الآراء طالما هي تتعارض مع العقيدة المعبرة عن الحقيقة ، فلا بد أنها كاذبة . بل هو لا يتوقف عند هذا الحد ،



اذ يبدو من كتاباته أن الاختلافات بين الفلسفة والعقيدة أصبحت تشغله بوضوح ، بل أصبح يحاول أحيانا اللجوء إلى ما يقوله الوحي دون الفلسفة فيما يخص الإرادة الإلهية والمعجزات الإلهية . بل وأكثر من هذا كان يشير أحيانا إلى عجز العقل الانساني تجاه المسائل الفلسفية المعويصة ، ويعترف صراحة بأن « الحقيقة » فى هذه الحالة هى تلك الموجودة فى العقيدة التى تتفوق على كل عقل انساني لأنها تعتمد على الوحي ، وعلى شهادة رسل الله . ولكن على الفيلسوف ألا يتعرض لهذه الأمور المنتمية لمستوى يفوق مستوى العقل البشرى ، والمرتبطة بالاعجاز فدوره هو شرح المستوى الطبيعى فحسب ، وينتهى فأن ستيينبرجن إلى أنه نتيجة لهذا الموقف تكونت لدى سيجر وبعد معاناة كبيرة نظرية غير واضحة المعالم عن العلاقة بين الفلسفة والدين . وبالطبع يكون البحث عن هذه النظرية فى كتاباته التى وضعها بعد عام ١٢٧٠ اذ كان قبل هذا التاريخ لا يبالى بالعقيدة . ويقدم لنا فأن ستيينبرجن العديد من النصوص المأخوذة من « مسائل فى الميتافيزيقا » . ومن « فى النفس العاقلة » وهما من مؤلفات ما بعد ١٢٧٠ ، ليثبت صحة رأيه . ويؤكد فأن ستيينبرجن على أن كل الرشديين وعلى رأسهم سيجر لم يجرؤوا على القول بنظرية الحقيقتين كما يدعى بعض المؤرخين ، ويرى أنهم كانوا يقولون فى أقصى الحالات بأن نتائجهم الفلسفية ضرورية أى لا يفر منها على المستوى العقلى ، بالرغم من أنها متعارضة مع معطيات الايمان التى هى وحدها حقيقية . وربما تكون هذه النظرية هى النتيجة المنطقية لفلسفة الرشديين ولكنهم لم يقولوا بها أبدا ، وإن قرضها عليهم أعداؤهم كما فرضوها على أمامهم ابن رشد نفسه (١٣) . واعتماد فأن ستيينبرجن على النصوص جعله يتبين التغير الذى حدث فى فكر سيجر كما جعله ربطه بين هذا التغير وتطور الأحداث يتبين حقيقة هذا التغير .

ويتحتم علينا معالجة مشكلة « صدق » سيجر ، وهى تلك المشكلة التى علينا معالجتها كلما تعرضنا لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين عند أى فيلسوف سواء كان مسلما أم مسيحيا أم يهوديا . ونعنى



يُنهى دراسة ما إذا كان سيجر صادقاً عندما كان يعلن أن نتائج الفلسفة إذا تعارضت مع حقائق العقيدة فإن تلك الأخيرة هي التي تكون الحق ، أو إذا كان يتخذ هذا الموقف حذراً وخوفاً .

سبق أن بينا أن ماندونيه ، أول من درس سيجر دى برايان دراسة متعمقة وأول من نشر أعماله ، كان يتشكك فى صدق إيمان سيجر ، وكان يميل الى اعتبار الرشدية اللاتينية « صورة مقنعة من حرية الفكر » (١٤) ، بينما كان يميل جيلسون على العكس الى اعتبار سيجر صادق الايمان بالعقيدة . أما فان ستينبرجن فهو يعرض لهذا الموضوع بطريقة مختلفة تماماً فيقول اننا لو افترضنا أن سيجر أعرف فى القرن الثالث عشر أزمة الشك بسبب ولعه بالفلسفة ، ولو افترضنا أنه اختار العقل بدلاً من الايمان وأنه كان ملجداً لكان أمامه الاختيار بين موقفين لا ثالث لهما إما الصدق وإما التظاهر بالايان . ولو كان سيجر كافر بالعقيدة لأعلن ذلك لأنه كان يتميز بصراحة وجراءة كبيرتين ، ولكنه لم ينكر العقيدة ولا مرة واحدة . وهو لا يتظاهر ، لأنه لو كان الأمر كذلك لمثل الدور للنهاية ، ولما قال ان تعليل بعض الأمور ( الاستثناءات ) مستحيل حتى بواسطة القدرة الالهية ، ولقال بالمعجزات . وجهود التوفيق التي ظهرت عنده فى مؤلفاته بعد عام ١٢٧٠ تثبت أنه لا يتظاهر فيما يرى فان ستينبرجن وكان من الأيسر له أن يستكمل عمله كفيلسوف عقلانى مؤكداً أنه يقوم بعملية تأريخ لا تأييد

..... كما كان يقول من قبل (١٥) .

واضح إذن أن فان ستينبرجن يؤمن بصدق إيمان سيجر وأنه يتبنى موقف جيلسون فى هذا الموضوع . ونرى عكس ما ذهب اليه فان ستينبرجن ، ودليلنا على ذلك ما يقدمه فان ستينبرجن نفسه الذى قسم

(١٤) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 194.

(١٥) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, 2ème partie, p. 690.

أعمال سيجر إلى قسمين : قسم ما قبل عام ١٢٧٠ أى ما قبل اضطهاداته الكنيسة وهجوم توماس عليه ، وهو فى هذا القسم فيلسوف عقلانى لا يبالى بمقتضيات العقيدة وكل ما يشغله عرض الحقائق الفلسفية حتى وإن تعارضت مع الدين ، وقسم آخر بعد أحداث عام ١٢٧٠ يحاول سيجر فيه أن يتملص من تهمة الالحاد فيتصايل لعرض فلسفته ويحاول تخفيف حدة الصدام بينها وبين الدين فيعلن أنه فى حالة التناقض بين نتائج الفلسفة وبين العقيدة فإن هذه الأخيرة هى التى تنطق بالحق .

وفإن ستيينبرجن نفسه يعترف أن محاولة سيجر لوضع نظرية فى التوفيق بين الفلسفة والدين لم تسفر عن أى حل واضح ومرضى وإن اقترب منه فى السنوات الأخيرة من حياته . ويبدو أنه من الصعب جدا على أى مؤرخ للفلسفة المسيحية أن يرى فى أى فيلسوف عاش فى كنف المسيحية فيلسوفا عقلانيا يذهب إلى حد إنكار العقيدة ، ولذا غالبا ما نرى هؤلاء المؤرخين يحددون فى آخر لحظة عن الموضوعية عند تقييمهم لايمان فلاسفة العصور الوسطى . ونعتقد أن مهمة مؤرخ الفلسفة هى عرض النظريات الفلسفية بموضوعية تامة والابتعاد بقدر الامكان عن تبرئة أو التشكك فى ايمان أصحابها ، وما تعرضنا من جانبنا لموضوع ايمان بعض الفلاسفة الذين نتناولهم بالدراسة الا لأن الحديث عنه قد طال عند الكثيرين من مؤرخى الفلسفة فرأينا عرض وجهات النظر المختلفة بصدده عرضا تاريخيا وابداء رأينا فيها . ويجب ألا يغيب عنا أبدا أن الظروف الاجتماعية والفكرية التى كانت موجودة حينئذ كانت قادرة تماما على دفع هؤلاء الفلاسفة إلى النطق أحيانا بما لا يؤمنون به ، وكانت ضمائرهم وحدها فى كثير من الأحيان هى العارفة وحدها بحقيقة ما يؤمنون به .

ويدعى فان ستيينبرجن أن سيجر كان يؤمن بقانون عام يحكم كل فلسفته وهو أنه لا يمكن أن يوجد تناقض بين الحق الموحى به والحق الذى اكتشفه العقل لأن الحق هو ما هو كائن ولا يمكن لله أن يوفق بين أشياء متناقضة . أى لا يمكنه أن يجعل ما هو كائن ليس كائنا ان لا يمكنه أن يجعل ما هو مستحيل ممكنا (١٦) . وهذا المبدأ هو مبدأ عدم التناقض الذى أقام عليه ابن رشد نظريته فى التوفيق وقد عبر عنه

فأثلاً أن « الحق لا يضاد الحق » . والحقيقة أننا لم نجد في نصوص  
سيجر ولا في كل عرض فإن ستينبرجن نفسه ما يؤكد وجود مثل هذا المبدأ  
الأساسي .

وينسب له فإن ستينبرجن مبدأً ثانياً مدعياً أنه يحكم عتده العلاقة  
بين الفلسفة والدين وملخصه أن الحقيقة الموحاة بطبيعتهما أعلى مرتبة  
من حيث الإطلاق واليقين من الحقيقة الفلسفية التي توصل إليها العقل  
الإنساني بجهوده الذاتية ولذا ففي حالة التعارض بين الحقيقة الدينية  
والحقيقة الفلسفية يجب أن نختار دائماً الأولى وأن نعترف أن الثانية  
مناقضة للحقيقة (١٧) . حقاً لقد قال سيجر بهذا المبدأ كما سبق  
أن بينا ولكنه لم يقل به إلا منذ ١٢٧٠ . ونرى أن سيجر أقحم هذا  
المبدأ على فلسفته للاحتياط ضد الهجوم الديني ولم يأخذ به بدافع  
الإيمان لأن كل فلسفته عقلانية تماماً ، ولذا لا نوافق فإن ستينبرجن على  
لويه الواضح للحقائق عندما يذهب إلى أن هذا المبدأ ليس له  
معنى إلا في سيكلوجية المؤمن ، وليس له قيمة إلا من حيث أن يقين حقائق  
الوحي مستمد من التأكيد الإلهي ، وبالتالي فهو أعلى مرتبة قطعاً من  
يقين حقائق الفلسفة المستمد من العقل الإنساني (١٨) . فبينما يحاول  
فإن ستينبرجن أن يثبت أن سيجر التزم بهذا المبدأ عن إيمان ، نرى  
نحن أن سيجر كان يلجأ لهذا المبدأ كلما وجد نفسه في مأزق والفارق  
كبير بين الحالتين .

ويدعى فإن ستينبرجن ، الذي أصر على أن لسيجر نظرية في التوفيق  
بين الفلسفة والدين ، أن سيجر يستخدم في بعض الأحيان مبدأً ثالثاً  
لتحديد العلاقة بين الفلسفة والدين ، وهو أن العقل الإنساني محدود  
القدرة ولذا فإن ما يتوصل إليه قد لا يطابق الحقيقة خاصة وأن هناك  
دائماً احتمال حدوث تدخل « فائق للطبيعة » من جانب العلة الأولى  
« الله » في النظام الكوني أو في النظام الإنساني . ويتمثل هذا

التدخل فى عناصر جديدة تغير الظروف الخارجية ، وهى عناصر لا يمكن للانسان معرفتها بوسائله الطبيعية (١٩) . ولم يحدد لنا معنى التدخل « القائق للطبيعية » أو هذا التغير الذى تنزل أسبابه مجهولة لدينا نحن البشر ، ولكن من الواضح أنه يتحدث عن المعجزات الالهية وان كان لم يجرؤ على التصريح بذلك لأن سيجر كما هو معروف ، ولما قال لنا فان ستينبرجن نفسه من قبل مؤيدا قوله بنصوص صريحة واضحة ، كان يرفض دائما تفسير أى شئ بالجوء الى المعجزات أو الى خوارق الطبيعة .

ويبدو أن فان ستينبرجن نفسه شعر بأن دفاعه عن موضوع صدق ايمان سيجر اعتمادا على نظرية هذا الأخير فى التوفيق بين الفلسفة والدين دفاع ضعيف وبأنه ابتعد كثيرا عن الموضوعية وبالتالى عن الحقيقة ، ولذا نراه يقول أنه بالرغم من كل محاولات التوفيق هذه ينتابنا احساس عند قراءة كتب سيجر بأنه لم يصل الى ايمان مستقر وكامل ، وبأنه لم يتخلص أبدا تماما من الأزمة الفكرية ( أزمة الشك ) التى قاسى منها . ثم يحاول أن يعال هذا الموقف بأدلة تتناقض تماما مع كل ما حاول اثباته من قبل . يقول ان سيجر كان غاضبا من موقف اللاهوتيين من فلسفته ، ففى كل مرة يفرضون عليه التنازل عن مقولة فلسفية بعد أن يحرمونها كان يشعر أن حلما من أحلام شبابه قد اختفى مما كان يصيبه بخيبة أمل . ونقول ردا على فان ستينبرجن أنه لو كان سيجر مؤمنا تماما بما جاء فى العقيدة لما غضب لاضطراره للابتعاد عما يناقض هذه العقيدة ولشعر على العكس بأن اللاهوتيين قد بصروه بالحق وساعدوه على الابتعاد عن طريق الضلال ! ويقول لنا فان ستينبرجن أن سيجر لم يستطع أبدا تفهم أو تعقل مطالب الكنيسة أى السلطة الدينية . فهو يتفق معها فى أنه لا بد من اعلان أن بعض القضايا الفلسفية مخالفة للعقيدة ولكنه لم يستطع أبدا أن يتقبل فكرة تحريم تدريسها ، فإذا تدخل رجال الدين فى عمل أساتذة الجامعة وحددوا لهم ما يجب أن يدرسوه وما يجب أن يبتعدوا حتى عن مجرد عرضه فليس



أمام هؤلاء الأساتذة إلا أن يتركوا مقاعدهم . وهذا الأُخساس الحاذق باختلاف المنهج الفلسفي عن المنهج اللاهوتي وباستقلال الفلسفة تماما أخذ سيجر أصنوله فيما يقول فان ستينبرجن عن ألبرت الكبير وعن توماس الأكويني (٢٠) . هذا الموقف العقلاني المتحرر من كل قيود إلا سلطان العقل والذي أحسن فان ستينبرجن التعبير عنه هو خير رد نرد به على فان ستينبرجن نفسه الذي رأى في سيجر في مرحلته الفكرية الثانية أي بعد عام ١٢٧٠ مفكرا تشغلا مشكلة التوفيق بين العقيدة والفلسفة بشدة .

ولم يكن سيجر يرضيه أبدا ذلك التعارض القائم بين الفلسفة والدين ، ولم يكن يقبله بسهولة ، إذ كان يصعب على عقله وعلى نفسه الاضطرار الى القول بأن ما وصل اليه العقل ليس حقيقيا طالما أن الدين يتول بعكسه . ولذا نشعر دائما بنوع من القلق الفكري في كتاباته . وهو لا يقبل هزيمة الفلسفة بسهولة أمام الدين ، ولذلك كثيرا ما يراجع خطراته المعتلية التي أدت به الى هذه النتيجة المحرمة فقد تكون هناك خطورة ما ضاطئة في استدلاله ( كما قال القديس توماس من قبل ) . وكان يضطر أحيانا الى القول بأن النتيجة الفلسفية ليست برهانية . وكان يتترح في بعض الأحيان ، فيما يذهب فان ستينبرجن هذا الحل : وهو أن تكون قوة متجاوزة لنطاق الطبيعة قد تدخلت ، وغيرت السير الطبيعي للأشياء . ومع ذلك فان كل هذه الحلول لم ترضيه بطريقة تامة (٢١) . والنتيجة التي رفض فان ستينبرجن استخلاصها من عرضه للموقف المتردد الذي اتخذه سيجر من مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين هي أن هذا المفكر كان يعز عليه التضحية بحقيقة الفلسفة من أجل الدين وأنه كان يبذل كل جهده لانقاذها وان كان يضطر خوفا من السلطة الدينية الى التخلي عنها قولا اذا ما تعارضت مع العقيدة .

وخير ما نرد به على فان ستينبرجن ، وخير ما يؤيد رأينا هو ما ذكره هذا المؤرخ نفسه من أن سيجر كان يرفض خرق القدرة الالهية



للقوانين الميتافيزيقية ، كما كان يؤكد بقوة أن « الله لا يمكنه المستحيل » (٢٢) ويتهرب فإن ستيينبرجن من شرح معنى هذه العبارة التي تلخص كل موقف سيجر في رأينا . ونعتقد نحن أن سيجر كان يريد القول أن الله لا يمكن أن يعلمنا عكس ما توصل اليه العقل بقدراته لأن ما لم يقل به العقل غير موجود ، وما هو غير موجود لا يمكنه أن يكون موجودا في نفس الوقت فهذا هو المستحيل بعينه . وكان موقف يوسف كرم واضحا ومعبرا تماما عن رأينا بقوله : « إن تغير موقف سيجر لايهمنا كثيرا لأن موقفه الأول ( الأرسطي العقلاني الخالص ) هو الذي يميز شخصيته وهو الذي جعل له مكانا في تاريخ الفلسفة (٢٣) » .

#### (ج) مقارنة بين ابن رشد وسيجر دي برابانت :

آمن سيجر الى حد الهوس بالفلسفة الأرسطية في تأويلها الرشدي كما سنرى في الأبواب التالية ، وإن سار سيجر بالنسبة لبعض الموضوعات خطوات في طريق الفكر الأرسطي الرشدي أدت به الى نتائج جديدة لم يقل بها أي من الفيلسوفين وإن اتفقت وبقيّة مذهبهما . وهو يتفق مع ابن رشد في أن فلسفة أرسطو هي التعبير الكامل والنهائي تقريبا عن العلم وعن العقل . وهو يتفق مع ابن رشد في ضرورة الفصل التام بين الفلسفة والدين وهو الموقف الذي يسمى اليوم بالمطالبة بحرية الفكر . ولكن بينما ظل ابن رشد فيلسوفا خالصا في شروحه لا يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين إذ لم يلجأ للتوفيق بين الفلسفة والدين الا في كتبه الخاصة التي وضعها خصيصا من أجل معالجة هذا التوفيق ، نرى سيجر يذكرنا دائما بأن ما يقوله مجرد عرض لآراء الفلاسفة وهو ليس مسئولا عنه ، بل نراه يتجاوز هذا الموقف بعد عام ١٢٧٠ ، فيحاول التوفيق بين الفلسفة والدين في كتبه الفلسفية .

---

(٢٢) Siger de Brabant : Metaphysica, liv. III, chap. 3, p. 311 et chap. 6 p. 313 dans Van Steenberghen : Siger de Brabant. Tome. I.

(٢٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، ص ٢١١ .

وكان سيجر يضطر أحيانا الى التخلي عن نتائج الفلسفة اذا ما تعارضت وحقائق الدين . أما ابن رشد فهو فيلسوف عقلاني خالص في كتبه الفلسفية الأرسطية وفيلسوف التوفيق البارع في « فصل المقال » وفي « مناهج الأدلة » حيث يوفق بين ما جاء في شروحه الأرسطية وبين العقيدة . ولعل وجه الشبه بينهما هو أنهما لم يجعلا من التوفيق هدفا لفلسفتهما بل كانا في الحقيقة فيلسوفين عقلانيين كل منهما عرض فلسفة أرسطو في أنقى صورها وإن اختلفا من حيث دوجة نجاحهما في ذلك . كما حاول كل منهما الاحتفاظ بأرسطيته نقيصة خالصة ، ولكن نظرا لوجود كل منهما في عصر تميز بطابع التدين المتزمت ، وفي دول الرجال الدين فيها شأن وبطش عظيمان فقد حاول كل منهما الدفاع عن فسلطته بطريقته الخاصة . أما ابن رشد فقام بوضع كتبه التوفيقية الشهيرة ليبين أنه ليس ثمة تناقض بين الفلسفة والدين كما رأينا ، وليرد على حجج الذين يهاجمون الفلسفة باسم الدين ، ولكنه لم يتراجع أبدا عما جاء في شروحه لكتب أرسطو . ولم يتراجع وكل من الفلسفة والدين ينطقان بنفس الحقيقة والتأويل كفيل ببيان ذلك ؟ أما سيجر فكان قبل عام ١٢٧٠ يكتفى بالقول بأنه يعرض نظريات الفلاسفة وخاصة أرسطو وإن كان هذا لا يعنى أنه يؤمن بها . فما هو الا مجرد مؤرخ . أما بعد عام ١٢٧٠ أى بعد الهجوم المكثف من جانب السلطة الدينية على الرشديين بعامة وعليه بخاصة باعتباره زعيمهم فقد اضطر أن يقوم بمحاولات توفيق في نفس كتبه الفلسفية . وكان اذا تعذر عليه الابقاء على النتيجة الفلسفية « اضطر » الى رفضها والى الأخذ بالحقيقة الدينية . ونعتقد أنه لولا الضغط الديني الشديد في الثلث الأخير من القرن الثالث عشر لكان سيجر ذهب لأبعد مما ذهب اليه ابن رشد ، بل لما حاول التوفيق أساسا . ونعتقد أن التوفيق عند سيجر أقرب ما يكون من التوفيق عند ابن رشد . فالمنطق عندهما واحد والهدف واحد وإن تفوق ابن رشد على تلميذه باستخدامه لفكرة التأويل مما ساعده على الوصول لحل حاسم وواضح وهو ما عجز عنه سيجر ، فعاش في أزمة فكرية وقلق واضح بعد عام ١٢٧٠ . وقد رأى البعض أن الحقيقة الوحيدة التي قال بها سيجر هي الحقيقة الدينية بينما أكد البعض الآخر أنها الحقيقة الفلسفية . ولا يسعنا الا أن نؤمن بهذا الرأي الأخير كما بينا .

ولعل الوحيد الذي قال حقا بنظرية الحقيقتين ، تلك النظرية الجريئة  
للخباية في العصور الوسطى ، هو اسحاق اليبلاغ بطل الرشدية  
اليهودي الذي عاش في نهاية القرن الثالث عشر ، والذي سنعرض  
لنظريته في الفصل التالي .

أما خير ما نختم به حديثنا عن سيجر في هذا المقام فهو ما جاء  
على لسان أحد المفكرين التوماويين المحدثين وهو لويس جونييه الذي  
استطاع أن يقيم نظرية سيجر فيما يتعلق بالصلة بين الفلسفة والدين  
تقيما موضوعيا تماما فقال : لقد تأثر سيجر بشدة بابن رشد ولذا انتهى  
لقضايا لا يمكن للعقيدة المسيحية السليمة أن تتقبلها ، مثل وحدة العقل  
عند جميع الناس وقدم العالم ، وهو لم يقل صراحة بنظرية الحقيقتين  
وإن وضع كل مبادئها . وبالرغم من كل محاولاته الصادقة لتخفيف حدة  
تعارض مذهبه مع العقيدة في السنوات الأخيرة من حياته فإن فكره  
ظل مع ذلك بعيدا جدا عن الأرسطية التوماوية (٢٤) .

## الفصل الخامس

### « التوفيق في الفلسفة اليهودية الرشدية »

#### تمهيد :

فرضت مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين نفسها على فلاسفة الاسلام ومنهم ابن رشد ، كما أنها فرضت نفسها كذلك على مفكرى المسيحية وان كان من عاجلها فى المسيحية لم يكن الفلاسفة بل علماء اللاهوت المتفلسفون كما رأينا . وكان موقف مفكرى اليهودية شبيها الى حد كبير من موقف فلاسفة الاسلام من مشكلة التوفيق كما سبق ان اشرنا عند حديثنا عن مقارنة مشكلة التوفيق فى الاسلام بمثيلتها فى المسيحية ، الا أننا نرى عرض موقف فلاسفة اليهود من هذه المشكلة عموما قبل تناول موقف كل من ابن ميمون واسحاق البلاغ وهما من الرشديين اليهود .

كان هناك اختلاف كبير بين الفلسفة المدرسية المسيحية فى الغرب والفلسفة المدرسية اليهودية فى الشرق من حيث موقفهما من الوعى . فقد ظهر اتجاه فى المسيحية اللاتينية ابتداء من منتصف القرن الثانى عشر ، يحرم الخلط بين الفروع الفلسفية كالمناطق والرياضيات والطبيعة والميتافيزيقا ، بحيث يصبح لكل منها مجاله الخاص وحدوده الدقيقة . وبالطبع كان من الصعب تحقيق هذا الفصل بالنسبة للطبيعة والميتافيزيقا . وكان هذا الاتجاه يحرم على أساتذة كلية الآداب معالجة امور اللاهوت أو تفسير النصوص الدينية ودراسة ومقارنة آراء آباء الكنيسة . أما فى الفكر اليهودى فلم تكن هذه التفرقة موجودة ولم يكن هناك أى ضرورة لوجودها لسبب بسيط وهو أن التعليم الوحيد المنتظم الموجود كان هو الشريعة ، بل أن العلوم نفسها بمثل الحساب والهندسة والفلك أصبحت نظرا للاعتماد فيها على كتب لم تعد مصادرها معروفة جزءا من التراث . ومعنى هذا أنه لم يكن هناك أى مجال للصراع أو

للتعارض بين العقل والشرع . ومن جهة أخرى لا يوجد فى اليهودية سلطة مذهبية كما هو الحال فى الكاثوليكية ، تلك السلطة التى تحدد حقائق الوحي ، مما أتاح مرونة كبيرة فى تناول القضايا الدينية بعكس الحال فى المسيحية . وبينما لم يكن من حق الفيلسوف المسيحى تفسير الكتب المقدسة مباشرة أو تفسير كتابات آباء الكنيسة كفيلسوف ، إذ أن هذا من عمل عالم اللاهوت ، كان هذا من حق المفكر اليهودى . إن العلم عنده ممتثل فى علوم الشرع كما أنه لا يوجد أى فصل بين فروع العلم المختلفة ، وتفسير النصوص الدينية هو أكثر الوسائل فاعلية بل هو الوسيلة الوحيدة الممكنة ليعبر بها عن نظرياته وليبرهن بها على صحتها . وغالباً ما كان المتفلسف اليهودى يعرض شروحه للنصوص الدينية فى مواضع متناثرة فى عمل ليس فى مجموعه عمل تفسير دينى .

كان الفيلسوف اليهودى إذن مضطراً لشرح الكتاب المقدس وبالتالي كان عليه أن يجابه صعوبة مقابلة آرائه الفلسفية بالنصوص الموحية . أما الفيلسوف المسيحى فكانت هذه المقابلة محرمة عليه نظراً للفصل بين علم اللاهوت والعلوم الفلسفية . ويعنى هذا أيضاً أن مسألة التأويل أو التفسير المجازى أو الرمضى لم تكن لتثار بالنسبة للفيلسوف المسيحى بينما هى لا مفر منها بالنسبة للفيلسوف اليهودى ( أو المسلم كما سبق أن بينا ) (١) .

وبعد أن أوضحنا أبعاد مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين بالنسبة لأى فيلسوف يهودى يمكننا الآن معالجتها عند الرشديين اليهوديين ابن ميمون واسحاق البلاغ .

#### أولاً - التوفيق عند موسى بن ميمون :

لقد اخترنا من بين فلاسفة اليهود الرشديين أبرزهم وأشهرهم بل هو أشهر فلاسفة اليهود على الإطلاق ، ونعنى به موسى بن ميمون ،

---

(١) Vajda : Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'Al Ghazali 257 — 250.



لندرس عنده بعض النظريات الفلسفية من أجل تبين مدى تأثيره بإبن  
رشيد ، ومن هذه النظريات نظرية التوفيق بين الفلسفة والدين . وكما  
سيوضح لنا من خلال الدراسة الحالية كان موقف موسى بن ميمون  
مختلفا عن موقف ابن رشد لاختلاف الطبيعة الفكرية لكل منهما ،  
فبينما كان ابن رشد فيلسوفا حقيقيا كان ابن ميمون عالم لاهوت متفلسفا ،  
وهو ما سيكونه من بعده توماس الأكويني .

لقد حاول موسى بن ميمون التوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الفلسفة  
والدين ، وجاءت هذه المحاولة من أجل الدفاع عن الدين ، لا من أجل  
الدفاع عن الفلسفة ، فكما قلنا كان موسى بن ميمون عالم لاهوت  
متفلسفا وليس فيلسوفا خالصا . ويؤكد لنا كتاب « دلالة الحائرين » ،  
وهو كتابه الوحيد ذو النزعة الفلسفية ، هذا الرأي . ولأن قضية  
العصر وشاغله الأول كان التوفيق بين الفلسفة والدين ، رأى هو أيضا  
أن يقوم بهذه المحاولة معتمدا على حقيقة يقينية ومبدأ لا يتزعزع  
إيمانه به أبدا ألا وهو أن الحق دائما هو الدين . وأن درجة يقين الحقيقة  
الدينية تفوق بالطبع تلك التي تخص الحقيقة الفلسفية العقلية .

#### ( أ ) هدف التوفيق عند موسى بن ميمون :

أحجم الكثير من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون عن  
الخوض في معضلات الدين اليهودي التي من شأنها إثارة الأحقاد والفتن  
بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين . وكان كل من تشققت ثقافة فلسفية  
يقف إلى ذلك العهد حائرا أمام أمور الدين الغامضة ، أما ابن ميمون  
فكان جريئا ولذا اقتحم المشكلات الدينية اقتحاما عنيفا لينتهي  
إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأما إلى ترجيح وجهة نظر الدين على  
وجهة نظر الفلسفة ، وأما إلى الشك في كثير من الآراء الموروثة  
المألوفة ( ٢ ) .

وكان الهدف الأسمى الذي يرمى إليه موسى بن ميمون هو أن يسلم  
أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الإيمان ، كما كان قصده هو التوفيق

---

( ٢ ) إسرائيل ليفنسون : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ، دار  
العلوم ، الطبعة الأولى ، ١٩٣٦ ، ص ١٢٣ .

بين الدين والفلسفة أى التوفيق بين موسى كلیم الله وأرسطو زعيم القلاشفة . وقد عالج مشكلة التوفيق فى كتابه دلالة الحائرين ، ولذا قفى امكانات معرفة الهدف من التوفيق عنده اذا ما عرفنا الهدف الذى من أجله وضع هذا الكتاب . لقد وضع موسى بن ميمون هذا الكتاب من أجل فئة معينة درست الفلسفة وليكنها بقيت حائرة أمام بعض قضايا الدين . وهو يؤكد على هذا المعنى فى أكثر من موضع ، ويصر مرارا على أن الكتاب ليس موضوعا للعامة ، بل وضع من أجل عقول وقفت بالعقل على العلوم والفلسفة لتجد نفسها بعد ذلك فى حيرة بصدد المعنى الحرفى للكتاب المقدس ، ولتجد نفسها ممزقة بين مقتضيات التأمل الحر وتأكيدات العقيدة . وهذه الحيرة هى السبب فى تسمية كتابه بدلالة الحائرين . ولقد حملت الترجمة الفرنسية العظيمة التى قام بها مرنك لهذا الكتاب عنوانا غير دقيق للأسف ألا وهو « دلالة الضائعين » "Le guide des égarés" . والحقيقة أن ابن ميمون لم يوجه كتابه للذين بلغوا حد الضياع ، بل وجهه للحائرين فحسب ، أى لأولئك الذين وجدوا أنفسهم فى حيرة بسبب التناقض الظاهرى بين نتائج الفلسفة وحقائق الدين كما جاءت فى الكتاب المقدس ، والذين يحتاجون لمن يخرجهم من حيرتهم هذه . ونفصل الترجمة الانجليزية للعنوان : The guide For the perplexed التى وضعها فريد لاندر (٣)

الدلالة إذن ، بما أن هدفها توضيح ما غمض من قضايا الدين . توضيحا عقليا فلسفيا ، عمل لاهوتى أساسا . ويتناول هذا الكتاب ثلاثة موضوعات رئيسية هى تفسير نظرية الخلق والسكون وهو ما يطلق عليها فى الفكر اليهودى اسم Maacéh beréschith ، ونظرية الألوهية وهو ما يطلق عليها اسم Maacéhmerkabah ، كما يتناول بالتفسير ما غمض من أمور النبوه ومعرفة الله . ويمكن القول أن المبحث الأول هو مبحث الطبيعة وأن المبحث الثانى هو الميتافيزيقا ، إذ يهتم المبحث

Maimonide. (Moses) : The guide for the Perplexed. (٣)  
Translated from the original arabic text by M. Friedlander,  
second edition. Dover Publication, Inc. New York 1956.

الأول بأصل العيالم وبالمخلوقات أما الثاني فيهتم بوجود الله وطبيعته وبالعلاقات بين الله والعيالم ، وبالملائكة ، وبالنفس والخلود (٤) ، ولا يهدف موسى بن ميمون من توفيقه بين الفلسفة والدين الى صياغة نظرية فلسفية بل الى توضيح ما يبدو غامضا في الشرع ، أي ما يبدو متعارضا مع العقول وذلك ببيان أن هذا التعارض تعارض ظاهري فحسب . يقول في مقدمة الدلالة مخاطبا تلميذه الذي وضع من أجله ومن أجل أمثاله هذا الكتاب ، اعلم أنني لم اهدف في هذا الكتاب الى تأليف كتاب عن الطبيعة ، ولا عن الميتافيزيقا . ويجب ألا نعتقد لحقلة أن هدفي كان دراسة هذه الموضوعات الفلسفية . فلقد درست هذه في كتب عديدة ، ولقد برهن على حقيقة الكثير من هذه المسائل . لقد انصب اهتمامي الوحيد على ما يمكن أن يوضح بعض مواضع الغموض في الشرع « (٥) ، أن الدلالة لا تستعين بالفلسفة الا كأداة لصالح الدين اذن ، اذ استعانت بها في تفسير بعض ما غمض منه ، والتوفيق عند ابن ميمون هدفه اذن خدمة الدين لا خدمة الفلسفة .

#### (ب) حقيقة واحدة لا حقيقتان :

كانت نقلة البدء عند ابن ميمون ، كما يقول ليفي ، فكرة شاعت عند اليهود منذ الفيلسوف سعاديا وهي أنه لا يوجد تعارض بين اليهودية والفلسفة (أي الأرسطية) بل هما في النهاية نتقيان تماما . ان للكتاب المقدس والاعتقاد نفس المصدر ألا وهو الله ، ولذا فان تعاليمهما لا بد وان تنتقي وأن تتفق (٦) . ان الفلسفة تقدم براهين على حقائق عقلية سبق ان عرفناها من العقيدة ، وهي تقوم بتأييد حقائق الكتاب

---

Maimonide (Moise) : Le guide des égarés traité (٤)

de théologie et de philosophie. Traduction et notes de S. Munk. 3 volumes. Franck, Libraire. Paris 1853—1863, et Editions Maisonneuve Paris 1960—tome I, chap. 34 p. 127 et chap. 54 p. 217.

Ibid p. II, chap II, p. 49

(٥)

Lévy : Maimonide p. 52.

(٦)

المقدس بواسطة التأمل النظري (٧) . وسيلة موسى بن ميمون للتوفيق بين الفلسفة والدين هي : مثل ابن رشد تماما ، التأويل . ولكنه على خلاف ابن رشد لم يلجأ دائما للتأويل ، لأنه على خلاف ابن رشد ليس الا عالم كلام يهودى فى نهاية الأمر بالرغم من المحاولات الدائسة من جانب العلماء اليهود لجعله فيلسوف اليهودية الأعظم . لقد درس موسى ابن ميمون قضايا الدين اليهودى المختلفة لتفسيرها وتوضيحها ، وكان اذا رأى تعارضا بين حقيقة دينية وبين نتيجة فلسفية ورأى أن النص الدينى من النوع الذى له معنى ظاهرى بسيط Pschat وآخر باطنى رمزى maschal تأوله بما يتفق والحقيقة الفلسفية . أما اذا كان النص الدينى يعبر عن أحد الأسرار أو عن أحد التعاليم ، ورأى أن الفلاسفة يقولون بما يتعارض معه ( أى مع النص الدينى ) فكان يناقش رأى الفلاسفة فلسفيا ، ثم يقول انه يحتمل الصدق والكذب وبالتالى فهو فى مرتبة أدنى من حيث درجة اليقين من الحقيقة الدينية ولذا فإن تلك الأخيرة هى الحق . وبهذا التأويل كما يقول د . محمد يوسف موسى ، يكون ابن ميمون قد أعاد الطمأنينة للمحتارين المترددين (٨) . الحقيقة عنده هى إذن فى النهاية الحقيقة الدينية وهى معيار كل يقين . واذا كان موسى بن ميمون قد استخدم منهج ابن رشد ، واذا كان قد ذهب مثل أستاذه الى أن الحقيقة واحدة الا أنه اختلف معه فى نوعية هذه الحقيقة فذلك عنده هى الدينية لا الفلسفية كما كان يرى الشارح .

ويجب أن نؤكد على حذر ابن ميمون فى تطبيق التأويل ، وهو حذر رجل الدين الذى يجعل للعقل المرتبة الثانية والشرع بالطبع ، المكانة الأولى . لم يلجأ ابن ميمون للتأويل كلما وجد تناقضا بين رأى أرسطو واللاهوت . فمثلا يقول لنا اللاهوت بخلق العالم فى الزمان من العدم ومعنى هذا أن الله يجب أن يكون هو خالق المادة والصورة ، وأن العالم لا يمكن أن يكون قديما . ولو كان قدم العالم من الممكن

---

(٧) Le guide des égarés ; 3ème partie, chap. 54  
p. 458 p. 458. et suivant.

(٨) د . محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة ، ص ١٢٣ .



البرهنة عليه بالعقل بحيث يكون العكس مستحيلا بوضوح لوجب تأويل النصوص ولكن الواقع ان ما جاء فى النص واضح ، وأن الأدلة الفلسفية على قدم العالم ليست قاطعة وحاسمة ، ولذا علينا رفض تعاليم أرسطو فى هذا المقام (٩) .

وكما حذر ابن رشد من الكشف عن التأويلات الفلسفية للغة فعل موسى بن ميمون نفس الشيء ، وكتابه موجه للخاصة الذين درسوا الفلسفة للغة . يقول موسى بن ميمون انه من الخطر البدء بدراسة الميتافيزيقا ، أى البدء بشرح المعانى المجازية المتضمنة فى النصوص الدينية ، بل لابد من تعليم خاص حتى اذا ما وصل الانسان الى درجة التأمل البرهاني وفهم الأدلة البرهانية كشف له عن الموضوعات الميتافيزيقية يقول : « ولكن اذا ما بدأنا بهذا العلم الميتافيزيقي فانه لا ينتج عن ذلك اضطراب فى العقائد فحسب بل عطل خالص . وهذا هو السبب الذى من أجله عبر الكتاب المقدس بلغة الناس . . . انه ( أى الكتاب المقدس ) يهدف الى ان يكون بمثابة دراسة أولى والى ان يتعلمها الأطفال والنساء وعامة الناس الذين لا يستطيعون ادراك الأشياء فى حقيقتها ، ولذلك اكتفى بالنسبة لهم باستخدام سلطة الامر كلما كان الأمر يتعلق بحقيقة يراد الكشف عنها (١٠) .

ويقول يوليوس جوتمان صاحب مقال « موسى بن ميمون الفيلسوف » فى الموسوعة اليهودية العالمية ، ان موسى بن ميمون يتفق مع ابن رشد فى ان المعنى الظاهري من نصيب العامة بينما التأويل مقصور على الخاصة ، وإن اختلفت عن فيلوسوفنا المسم من حيث أنه يطالب بالكشف عن بعض الحقائق الأساسية مثل وحدة الله ولا ماديته للجميع (١١) .

---

(٩) Copleston : la philosophie médiévale p. 221.

(١٠) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 32  
p. 115 — 117.

(١١) Julius Guttman : Maimonide as philosopher in  
the Universal Jewish Encyclopaedia volume 7, p. 292.



وكما ذهب ابن رشد إلى أن الدين راعى الفروق العقلية بين الناس فخطابهم بلغة تصلح للعمامة إذا ما أخذت على ظاهرها ، وتصلح للخاصة إذا أخذ الجانب الخفى الباطنى منها ، ذهب ابن ميمون إلى نفس الشيء إذ رأى أن الأنبياء وتبعهم فى هذا علفاء الشريعة ، قد تكلموا بالمجاز عمدا فى الدين وبخاصة إذا كان الأمر يتعلق بالمعارف التى لا تطبقها العمامة والتى لا يصل إليها الا الخاصة ، ومن أمثلة ذلك قصة التكوين التى هى علم الطبيعة ، وقصة « المركبة السماوية » التى هى علم ما وراء الطبيعة . يقول ابن ميمون : « لأجل هذا ، نجد هذه الموضوعات فى كتب النبوات تعتمد على المجاز ، كما نجد علماء الشريعة يتكلمون فيها بالمجاز وبالمرموز وهم يتبعون فى ذلك خطة الكتب المقدسة » (١٢) .

وللتأويل عند موسى بن ميمون قواعد أربعة جاءت فى « دلالة الحائرين » أما أول هذه القواعد فهى تستوجب أن يكون فى الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الخفى ، ليس هذا فحسب بل يجب أن يكون هذا المعنى أجمل وأليق من المعنى الذى يدل عليه النص بظاهره . كما يجب تأويل التصوص إذا كان معناها الحرفى ينسب لله صفات المخلوقين التى يستحيل عقلا أن تنسب له . ويجب التأويل فى حالة قيام الدليل العقلى الصحيح على بطلان المعنى الظاهرى للنص . أما إذا لم يكن هناك دليل عقلى قاطع على بطلان المعنى الظاهرى فيجب عدم تأويله . وآخر قواعد التأويل هى ألا يذاع من التأويل الا القليل الذى يكفى لفهمه وأن يكون ذلك للمستعد له . ويتبين هذا من كتابه لتلميذه « يوسف بن يهودا » إذ يقول « قصدى فى هذه الرسالة الاكتفاء بأن تلوح الحقائق وراء ستار يكاد يخفيها ، وبهذا لا أكون معارضا للفرض الالهى » (١٣) .

---

(١٢) Le guide des égarés : 1ère partie chap. I. p. 18.

(١٣) د \* محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ١٢١، ١٢٢ .

(ج) العلاقة بين الفلسفة والدين عنده :

ما هي تلك الفلسفة التي لجأ إليها ابن ميمون أحيانا اما للدفاع عن قضايا الدين واما لتبريرها واما لاجلائها ؟ هل هي الفلسفة بعامة ام هي فلسفة بعينها ؟ كانت هذه الفلسفة هي فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد ، اذ أقبل موسى بن ميمون على كل الفلسفة الأرسطية بكل نظرياتها بما فيها نظرية الألوهية ، وقبل نظرية النفس المليئة بالترددات ، بل اختار من بين التأويلات الأرسطية أكثرها مادية وأكثرها تعارضا مع مشاعر العقامة الدينية ، أي اختار تلك التأويلات التي تتفق مع مزاعم القائلين بوحدة الوجود ومع دعاوى الملحدين . كانت أرسطية ابن ميمون هي نفس الأرسطية العربية التي قدمها ابن رشد . ولنا أن نتساءل بدهشة كيف أمكن لهذا العالم اللاهوتي المخلص جدا لليهودية في الظاهر والذي أمضى نصف حياته مثل كل زملائه في شرح الشريعة والتلمود ، أن يكون في نفس الوقت تلميذا وداعيا لفلسفة أساسها قدم العالم وانكار الخلق ، وبالتالى لا تعترف بالوحي ولا بالنبوة ولا بالمعجزات ؟ ظل ابن ميمون فيما يبدو متناقض الفكر دائما ، وكان ابن ميمون اللاهوتي وابن ميمون الفيلسوف ظلا شخصين مختلفين الواحد عن الآخر .

ويذهب بعض الباحثين الى أن موسى بن ميمون ، وهو مؤسس العقلانية اليهودية ، كان أول من ميز بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية ، أي كان أول من قال بنظرية الحقيقتين ، وهو القول الذي سيصبح فيما بعد أساسا للرشدية الإيطالية (١٤) . ونحن نعارض هذا الرأي وحجتنا في ذلك أن ابن ميمون جعل الحقيقة الدينية تفوق الحقيقة الفلسفية يقينا ، وجعل التأويل المجازي أداة للتوفيق بين الحقيقتين اذا كان بينهما تناقض ظاهري ولكنه تمسك بالحذر الشديد في تطبيقه لهذه الوسيلة التي استخدمها ابن رشد الى أبعد الحدود . حاول ابن ميمون أن يفسر الكتاب المقدس تفسيراً عقليا ، وبذلك يكون قد

---

Duhem : Le système du monde, tome V, p. 196-197. (١٤)

فتح أبواب « أسرار الشرع » . والخلاف بينهما ، والذي لا نمل التأكيد عليه ، هو أن العقل كان معيار الحقيقة عند ابن رشد لأنه فيلسوف ، بينما كان الدين معيار الحقيقة عند ابن ميمون لأنه عالم لاهوت .

وابن ميمون ذاته لا يعتبر نفسه فيلسوفا إذ يرى أن الكتب التي وضعت عن الطبيعة والميتافيزيقا والفلك كثيرة جدا ، وأنها بالرغم من كثرتها لم تقدم لنا الحقيقة . أن الفلسفة يجب أن تكون لها دائما كيانها المستقل ، وإذا كان لابد أن تكون لديها علاقة بالوحي فإن شرط ذلك أن تظل محتفظة بكيانها المستقل . وذهب إلى أنه في الامكان استخدام الفلسفة في تفسير الكتاب المقدس واعتبر أن هذه هي رسالته هو شخصيا . يقول : « أن هدفي في هذا الكتاب ، هو تفسير مواطن الغموض في الشرع وإظهار المعنى الحقيقي للمجازات التي تتجاوز عقول العامة . . . أن الكتاب قد وضع فقط من أجل الذين درسوا الفلسفة والذين يعرفون ما الذي قالته في موضوع النفس وقواها . . . وهو يتناول خاصة ما يمكن تعقله من قصة الخلق (١٥) وهو إذ يفصل بين مجالي الفلسفة والدين يجعل في نفس الوقت الأول في خدمة الثاني وهو ما سيقوله فيما بعد توماس الأكويتي في القرن الثالث عشر كما سبق أن بينا في فصل سابق . يقول ابن ميمون : « أن الشريعة شيء والفلسفة شيء آخر ، وهي تقوم بتأكيد حقائق الشرع بواسطة التأمل الحقيقي (١٦) . ونعتقد أن ابن رشد كان الفيلسوف الوحيد الذي استطاع الفصل حقيقة بين مجالي الفلسفة والدين ، أما الذين أخذوا هذا المبدأ عنه فلم يستطيعوا أبدا تطبيقه لقلة جراتهم ، وكانوا يضطرون في النهاية لاهتماماتهم اللاهوتية إلى الاستعانة بالفلسفة كأداة لخدمة الدين وللتأكيد والدفاع عن قضاياهم ، وبذلك كانوا يعودون بها إلى المكانة التي احتفظت بها طوال العصور الوسطى كخادمة للدين .

وبالرغم من كل شيء يمكننا القول أن ابن ميمون حاول أن يفهم وأن « يتعقل » العقيدة مما يدل على عقلانية عنده وأن شأبتها دائما

(١٥) Le guide des égarés, 3ème partie, p. 459.

(١٦) Maimonide : Le guide des égarés. Tome 3 p. 459.

الفزعة اللاهوتية . والغريب أن ابن ميمون عالم الكلام العظيم انتقد علماء الكلام اليهود بشدة لأنهم اتخذوا من الوحي نقطة البدء واستخدموا المفاهيم الفلسفية التي اختاروها بعد أن عدلوا كم تراءى لهم للتوفيق بينها وبين الوحي ، وليعبروا من خلالها عن حقائق قال بها الدين . ونذكر أن ابن رشد قد سبقه إلى هذا الموقف من علماء الكلام الذين يخلطون بين الفلسفة والدين بينما الصواب هو الفصل بين المجالين . ولقد نجح ابن رشد في تحقيق الفصل بين المجالين ، أما ابن ميمون فوقع في نفس الخطأ الذي هاجم من أجله علماء الكلام اليهود وإن ادعى أن « الشريعة شيء والفلسفة شيء آخر » .

#### ( د ) مقارنة بين ابن رشد وابن ميمون :

كان ابن رشد فيلسوفا حقيقيا خالصا ، أما ابن ميمون فكان عالم كلام ملما بالفلسفة ، وهذا هو الفارق الأساسي بينهما والذي يتضح أكثر ما يتضح إذا ما قارنا بينهما من حيث محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين . لقد كرس ابن رشد حياته وكل جهده لشرح وتفسير قضايا الفلسفة الأرسطية ، بينما كرس ابن ميمون حياته وجهده لشرح وتفسير قضايا الدين اليهودي تفسيراً عقلياً يعتمد في كثير من الأحيان على المفاهيم الأرسطية . وبينما نجح ابن رشد تماماً في الفصل بين الفلسفة والدين لم يستطع ابن ميمون ذلك بالرغم من اعلانه لهذا المبدأ صراحة كما سبق أن بينا ، إذ نراه يستخدم الفلسفة لتفسير الدين . ان الحقيقة عند ابن رشد واحدة دائماً وإن كان لها تعبيران أحدهما يطلق عليه الحقيقة الدينية والآخر يطلق عليه الحقيقة الفلسفية ، والحقيقتان تتفقان - حتى إذا ما تعارضتا في الظاهر - بفضل التأويل ، مع ملاحظة أن العقيدة هي التي تأول بحيث تتفق والعقل . أما ابن ميمون فقد تمسك أيضاً مثل ابن رشد بوحدة الحقيقة وإن كانت هي دائماً عنده الحقيقة الدينية . وكان يلجأ للتأويل في حالة وجود تناقض بين العقل والدين ولكن بعد أن وضع له شروطاً عديدة ، كما استخدمه بحدز رجل اللاهوت الذي يضع نصب عينيه دائماً الحقيقة الدينية ، والذي يخشى أن يمسخها . آمن ابن رشد بالعقل إيماناً لا حدود له حتى أنه أخضع العقيدة للعقل ، أما ابن ميمون فقد آمن بالعقيدة



اليهودية ايمانا شديدا ولذا حاول أن يزيدها قوة واقناعا بأن فسرهما كلما استطاع تفسيرهما عقليا فجعلها بهذا تخاطب العقل والقلب سويا . قام ابن رشد بمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين دفاعا عن الفلسفة ولتبرير موقفها أمام رجال الدين ، أما ابن ميمون فقام بمحاولة التوفيق للدفاع عن قضايا العقيدة ولتبريرها أمام الذين يزنون كل شيء بميزات العقل .

ونحن نتفق مع الذين يذهبون الى أن موسى بن ميمون لعب في اليهودية نفس الدور الذي لعبه فيما بعد القديس توماس الأكويني في المسيحية وإن اختلفنا مع الذين يذهبون الى أنه لعب نفس دور ابن رشد في الاسلام . والمقارنة التي قمنا بها توا بين الفيلسوف المسلم وعالم الكلام اليهودي توضح ذلك تماما .

وكما قارنا بين موسى بن ميمون وبين ابن رشد يقدم لنا العلامة المدقق جيلسون مقارنة متزنة بين عالم الكلام اليهودي وبين مفكرى المسيحية فى العصور الوسطى . كان لموسى بن ميمون تأثير كبير فى المفكرين المسيحيين فى العصور الوسطى اذ اثار قبلهم مشكلة التوفيق بين التصوص الدينية والفلسفة . وقد استفاد مفكرو العصور الوسطى ، فيما يذهب جيلسون ، من قضاياء حتى اذا لم يأخذوا بها ، الا ان الفكرة التى استبقوها بالذات من فلسفته هى ان الفلسفة وحدها غير قادرة على بثوغ الجقائق الموجودة فى الوحى . فكان هذا هو الدرس الذى قدمه لهم ابن ميمون (١٧) . وقارىء كتب ألبرت الكبير وتوماس الأكويني يلحظ المكانة العظيمة التى يتمتع بها ابن ميمون عندهما ، بالرغم من أن معظم النظريات التى أتى بها ابن ميمون قد أخذ أساسها من ابن رشد، وكان الأجدر بهما الرجوع الى الأصل بدلا من الاعتماد على أجد القلاميذ . ويبدو لنا أن هذين المفكرين اللاهوتيين المتفلسفين كاتا يخشيان الاقتراب من ابن رشد صراحة فهو فى نظر المسيحية ممثل الإلحاد والكفر والوثنية .



## ثانياً - التوفيق عند اسحاق البلاغ :

ليس أمامنا ، لتقديم نظرية التوفيق بين الفلسفة والدين عند البلاغ ، إلا الاعتماد على نصوص كتابه الوحيد الذى تبقى لنا ونعنى به « اصلاح النظريات » ، "Tiqqūn hade ot" الذى يناقش فيه مقاصد الفلاسفة للغزالي ويعلق عليه .

### (١) نظرية الحقيقتين عند البلاغ :

يقول اسحاق البلاغ فى مقدمة كتابه « إن الفلسفة وعقيدة التوراة شيء واحد . والاختلاف الوحيد بينهما ، والذى لا يمكن على كل تفاديه ، هو أن الهدف الذى ترمى اليه التوراة هو سعادة البسطاء ، وتربيتهم المعنوية وتعليمهم فى مجال الحقيقة ، حسب قدرة عقولهم . أن عقولهم فعلاً ناقصة جداً ، وإدراكهم أضعف من أن يجعلهم قادرين على إدراك المعنى الحقيقى للمعقولات ، ومن أن يتمثلوها فى حد ذاتها . أنهم لا يستطيعون ذلك إلا بواسطة تشبيهات جسمانية قد اعتادوها . فلا يمكنهم تمثيل أى موجود إلا فى المكان وفى الزمان ، ولا يمكنهم تمثيل أى زمان إلا إذا كان له بداية ونهاية . . . . ولهذا السبب وجدت التوراة ، أن الحل هو أن تضع نفسها فى مستواهم وأن تقدم لعقولهم ما يمكنها إدراكه . . . . إلا أن الفلسفة لا تهدف إلى التعليم ولا إلى سعادة العامة ، بل تهدف فقط إلى سعادة الكاملين ، تلك السعادة التى تعتمد على معرفة كل الوجود فى حقيقته ، وعلى معرفة كل شيء فى حد ذاته ، ولهذا فإنها تقدم أدلة على حقيقة عقائد التوراة ، لا وفقاً لمنهج التعبير المباشر كما يفهمه العامة ، بل وفقاً لمنهج غريب على أذهانهم وبعيدة عن إدراكهم هى مناهج لا علم لهم بها حتى أنها كانت تبدو لهم - عند سماعهم عنها - أنها تقضى على العقيدة الدينية وتنسب نقصاً للخالق ، وأن كان النقص بهم هم فى حقيقة الأمر . ولهذا فإن التوراة أخفت النظريات المعنوية ولم تذكرها صراحة . . . . انظر كم هى عظيمة حكمة التوراة التى تخفى هذه الأشياء عن العامة . . . . إن السعادة أنواع متساوية القيمة ، كما أن الناس تختلف من حيث الكمال . أن كمال الحكماء هو بلوغ قمة معرفة الكل فى حقيقته ، بعلم برهاني خال من الشك . . . . ومن جهة أخرى لم توجد قضية

فلسفية حقيقية الا وأشارت اليها التوراة ، بتلميح من شأنه ايقاظ انتباه الحكماء ، بينما الجهلة لا يلمحونه ، بل تذهب التوراة الى أبعد من هذا إذ تشير أيضا للنظريات النبوية التي تعلو على التفكير القياسي والنظر الطبيعي . ان أسرار التوراة بذلك نوعان : نظريات فلسفية ونظريات نبوية . . . » ونحن نعلم أن الحكماء يستطيعون فهم النظريات الفلسفية بادراكهم الخاص اعتمادا على النص المنزل بواسطة معارفهم الفلسفية التي سبق لهم الحصول عليها . اذا فلديهم الحق في تأويلها وفي تأويل التوراة وفقا لهذا المنهج . أما النظريات النبوية ، فالنبي وحده هو القادر على معرفتها ولا يمكن الوقوف عليها مباشرة أو بطريقة غير مباشرة الا عن طريقه ، (١٨) .

ولعل هذا النص يعطينا كل عناصر نظرية التوفيق عند البلاغ .  
ويقدم لنا تحليل هذا النص الحقائق التالية :

- ١ - أن الفلسفة والعقيدة اليهودية المتمثلة في التوراة شيء واحد .
- ٢ - ان الفلسفة تقدم حقائق التوراة في شكل مختلف عن ذلك الذي اعتنقته العامة ولذا فان هؤلاء اذا ما وقفوا على هذه الحقائق في شكلها الفلسفي اعتقدوا خطأ انها تعارض الحقيقة الدينية .
- ٣ - التوراة تعرف ان الناس فئات من حيث عقولهم ، كما تعلم قصور عقول العامة عن ادراك الحقائق الفلسفية ولذا لم تشرح بها .
- ٤ - عبرت التوراة عن الحقائق الفلسفية بتلميح لا ينتبه اليه الا الحكماء ( الفلاسفة ) ويمكن للفلاسفة تأويل النص الديني للوصول لهذه الحقائق الفلسفية .
- ٥ - الى جانب هذه الحقائق الفلسفية التي تعد من أسرار التوراة ، وأن كان في استطاعة الفلاسفة ادراكها ، توجد حقائق نبوية يعجز العقل الانساني بقدراته الطبيعية عن ادراكها ، وعلى الانسان الأيمان بها بلا تعقل .

ولعل هذا التحليل والنص ذاته بالطبع يقدمان الأدلة الكافية على أن البلاغ صاغ نظريته في التوفيق على غرار نظرية ابن رشد . ولو رجعنا لفصل المقال لوجدنا نصوصا رشدية تكاد تطابق هذه النصوص الى قدمناها (١٩) .

لم يحاول البلاغ بالرغم من هذا التشابه الشديد بينه وبين ابن رشد اثبات أن الفلسفة واجبة بالشرع كما فعل ابن رشد بمهارة حتى يوفق بينهما وبين الدين ، إنما كانت البداية التي انطلق منها هي أن حقائق الفلسفة هي نفس حقائق التوراة وأن الفلاسفة يستطيعون ادراك هذه الحقائق دون العامة ، ولسنا في حاجة الى القول أن هذه الفكرة الأساسية عنده هي نفس مبدأ التوفيق الذي قال به ابن رشد من قبل . وإذا كانت الحقائق الفلسفية من نصيب الفلاسفة وحدهم دون العامة في رأى البلاغ فقد ذهب الى أن ثمة حقائق دينية « نبوية » لا يدركها إلا الأنبياء وهم الذين يوصلونها للبشر كافة سواء كانوا فلاسفة أم عامة ، والإيمان بها ضرورة للجميع . يقول البلاغ « وبالنسبة لفهمها فإن الحكيم لا يتفوق على الجاهل لأن النظريات النبوية هي تلك الأمور الخفية التي لا تخص إلا الأنبياء » (٢٠) . ولقد قال ابن رشد أيضا بهذه الحقائق الدينية التي يتساوى الجميع أمامها ، وعليهم الإيمان بها بلا نقاش .

وكما حرم ابن رشد الكشف عن التأويلات العامة ، فعل البلاغ نفس الشيء وإن لم يصل الى حد اعتبار أن ذلك كفر . وكان سبب تشدد ابن رشد في هذا الموضوع هو الحرب التي شتها على علماء الكلام الذين كانوا يكفرون الفلاسفة ومع ذلك يخوضون في أمور الدين بمناهج فلسفية ويكشفون عن نتائج دراساتهم للعامة مما يتسبب في بلبلة فكر هؤلاء بل قد يؤدي الى انكار الدين عند البعض .

---

(١٩) ابن رشد : فصل المقال ، ص ١٥ ، ١٦ ص ٢٤ ، ٢٥ .

Vajda : Isaac Albàlag p.19.

(٢٠)

ووسيلة التوفيق عند البلاغ هي مثلما هي عند ابن رشد تأويل النص الديني حتى يتضح اتفاق الفلسفة والدين في القول بحقيقة واحدة وأن اتخذت في كل منهما شكلين مختلفين . ولا بد لنا أن نطرح السؤال التالي وهو مفتاح مشكلة التوفيق : هل يمكن أن يحدث تعارض حقيقي بين الفلسفة والدين ، بحيث لا يمتلك الفيلسوف وسيلة لحله ؟ وبالتالي هل يمكن أن تكون هناك حقيقتان أم ثمة حقيقة واحدة هي من نصيب أحد المجالين ؟ يعتبر البلاغ أن العقل هو مصدر الحقيقة دائماً ، وأن المعيار هنا هو البرهان وهو في هذا يتفق مع ابن رشد . وعلى العقل الانساني الباحث عن الحقيقة أن يبحث عنها بعيداً عن الدين حتى ينتهي من عمله تماماً ، وعندئذ فقط يمكنه الرجوع للكتاب المقدس لمعرفة تعليمه بالنسبة للمسألة التي درست بالمنهج العقلي السليم . في هذه الحالة سنجد أنفسنا أمام إحدى ثلاث حالات ، أما أن الكتاب المقدس يتفق والفلسفة ، وأما أنه لم يقل شيئاً يصدد هذه المسألة ، وأما أنه يناقض هذه القضية الفلسفية . يقول البلاغ « لا يمكن لرأي العامة حقيقة ، أن يكون له شأن في مجال معرفة الحقيقة . ويجب علينا ألا نأخذ الحقيقة إلا من البرهان . ثم علينا أن نرجع بعد ذلك للتوراة فإن كان في الامكان تفسير عباراتها بما يتفق مع هذه النظرية البرهانية قبلنا هذه الأخيرة في اعتقادنا ، اعتماداً على البرهان والوحي . أما إذا لم نجد نصاً مقدساً يؤيد هذه النظرية البرهانية فلنؤمن بها اعتماداً على النظر العقلي وحده . وأخيراً إذا كان هناك نص مقدس يناقض هذه النظرية فسنؤمن أيضاً بالمعنى الحرفي للنص إيماناً بالمعجزة ، مع مراعاة أن نظرية النص المقدس المعنية ليست غريبة بالنسبة لنظريتنا إلا لأنها إحدى تلك النظريات الإلهية التي خص الأنبياء وحدهم بأدراكها ، والتي تعتمد على قدرة فائقة لنطاق الطبيعة » (٢١) ولقد عالج ابن رشد من قبله هذه الفكرة بتفاصيلها الدقيقة في فصل المقال ، إلا أنه لم يعرض لاحتمال تعارض الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية وبالتالي لم ينزل إلى خطر القول بنظرية الحقيقتين . يقول ابن رشد : « فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما ، فلا يخلو ذلك الوجود ، أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به .



فإن كان مما سكيت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سيكت عنه من الأحكام فاستنيطها الفقيه بالقياس الشرعي .

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا ، فإن كان موافقا فلا قول هناك ، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله . . . ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زالول هذا المعنى وجريه ، وقصد هذا المقصد مع الجمع بين المعقول والمنقول ، (٢٢) .

ولو عدنا بعد هذه المقارنة الى نص البلاغ الذي ذكرناه لوجدنا أن هناك حالتين لا تمثلان أى مشكلة وهما حالة اتفاق النص الديني والفكرة الفلسفية العقلية وحالة عدم وجود ما يقابل الفكرة الفلسفية فى العقيدة ، ففي تلك الحالتين لا يوجد أى تعارض بين العقل والشرع . ولكن عندما تحتك السلطان ، الدينية والفلسفية ، كما هو الحال فى الحالة الثالثة ، فإن الموقف يكون بالقطع أقل وضوحا بل يكون محيرا بالنسبة لأى فيلسوف . إلا أن البلاغ لا يشعر بأية حيرة فحقيقة العقل هي الحق وبما أن حقيقة الدين تتعارض معها فلا بد أن هذه الأخيرة من قبل تلك الحقائق الالهية التى سبماها هو بالحقائق النبوية ، تلك الحقائق التى لا يستطيع ادراكها إلا الانبياء لأنها من قبيل الحقائق المتجاوزة لنطاق العقل الطبيعى ، والتى لا بد لنا من الايمان بها بلا تعقل أى أننا سنقبل الحقيقة الفلسفية عقلا وسنقبل الحقيقة الدينية ايمانا لأنها مما لا يدخل ، كما يقول فاجدا ، فى حدود الايديولوجية الفلسفية ، ومن العبث البحث عن معناها (٢٣) .

ومن قبل ، قبل ابن رشد وجود مثل هذه الحقائق الدينية التى يجب قبولها والايمان بها دون تعقل ، ولكنه لم يقل أبدا أنها يمكن أن

(٢٢) فصل المقال ، ص ١٥ ، ١٦ .

Vajda : Op. Cit. p. 262.

(٢٣)



تتعارض والعقل ، أى لم يواجه أبداً مثل هذه المشكلة ، كان أحكم من تلميذه البلاغ ، وعرف كيف يضع حدود فاصلة بين مجالى العقل والشرع بالرغم من محاولة التوفيق الرائعة التى قام بها . ان مثل هذه الحقائق مما لا يتأول فى نظر ابن رشد لأن العقل لم يتوصل أصلاً الى ما يمكن أن يناقضها بما أنها فوق مستوى هذا العقل . بل ذهب ابن رشد الى أن رفض مثل هذه الحقائق يعد كفراً لأنها من أصول العقيدة ، ومكملة لحقائق العقل .

نص البلاغ اذن يحتوى على اعتراف صريح بوجود حقيقتين متعارضتين وكليهما حق ، حقيقة دينية وأخرى فلسفية ، فكان البلاغ بهذا هو الوحيد من بين تلاميذ ابن رشد الذى جرؤ على القول بهذا صراحة . ان القول بالحقيقتين هو ، فى اعتقادنا ، بمثابة الخطر الذى يمكن أن تؤدى اليه فلسفة ابن رشد ، أما ابن رشد نفسه ، فكان حذراً جداً ، ودقيقاً للغاية فى تناوله لمسألة التوفيق ، لا خوفاً من السلطة الدينية وإنما لأن الموضوع نفسه موضوع شائك وأى اندفاع - ولو كان بسيطاً - من شأنه أن يمس جوهر العقيدة . وإضافة البلاغ لفلسفة ابن رشد تشبه إضافات تلاميذ أرسطو لفلسفته ، فهى إضافات هو غير مسئول عنها وإن كان قد قدم أساسها . لقد قال ابن رشد بضرورة التوفيق بين الفلسفة والدين بواسطة التأويل ، وشار البلاغ على نهجه معتمداً على هذا الأساس . ولم يواجه ابن رشد أبداً مشكلة امكانية تعارض النص الدينى مع الفلسفة حقيقة ، ورأى أن التناقض الوحيد الممكن بينهما لهو تناقض ظاهرى ولذلك لم يذهب أبداً الى القول بحقيقتين متعارضتين .

والتخصص الذى تؤكد قول البلاغ بحقيقتين متعارضتين عديدة نذكر أحدها لأنه واضح تماماً . يقول البلاغ : « على الحكيم تصديق الفيلسوف عندما يأتى له هذا الأخير ببرهان كما أن عليه قبول تعليم النبى بواسطة الايمان البسيط . وحتى لو تناقضت أقوال أحدهما مع أقوال الآخر فيجب ألا يتراجع أى منهما عن موقفه ، لأن الصفة المميزة للعقيدة المنزلة هى أنه فى إمكانها حتى لو كذبها البرهان أن تظل

حقيقية » (٢٤) . ان ما يقوله البلاغ هنا هو بالقطع ، ومما لا يقبل الشك ، نظرية الحقيقتين التي حرمت في تحريم ١٢٧٧ على أساس أن بعض أساتذة كلية الآداب ، قالوا بها . ولقد رأينا أن حتى زعيم الرشديين اللاتين وهو سيجر دى برابانت لم يقل بها ، ولذا يمكننا القطع بأن أول من قال بها من الرشديين هو البلاغ . كان سيجر ومعه كل الرشديين في القرن الثالث عشر ، باستثناء البلاغ ، يرون أن هناك حدودا لأدراك العقل البشرى لا يستطيع هذا تجاوزها وأن هناك حقائق لا يستطيع العقل ادراكها لأنها فوق مستوى ادراكه ، وتلك هي حقائق الوحي التي علينا قبولها اذا كنا مؤمنين . وربما كان بعضهم لا يؤمن تماما بما يدعيه ولكن هذا ما كانوا يعلنونه جميعا فما كان يجرؤ احدهم على الذهاب الى ما ذهب اليه البلاغ . وكان الرشديون اللاتين اذا ما واجهوا حالات تعارض ملموس بين العقل والشرع - تعارض لا يمكن القضاء عليه - يضطرون الى التوضيح بحقيقة العقل المعارضة للعقيدة دون أن يحتفظوا بكل النوعين جنبا الى جنب كحقيقتين متساويتين . اما البلاغ فكان يؤكد على العكس أن حقيقة العقيدة وحقيقة الفلسفة اللتان تتعارضان يمكن مع ذلك أن توجدا سويا في آن واحد دون أن تتخلى احدهما عن مكانها للآخرى . وبالرغم من تأكيده على هذا فأننا لم نجد في كل كتابه حالة واحدة لمثل هذا التناقض الذي لا يمكن ابطاله . وهو يشترك مع الرشديين اللاتين في القول بأن ثمة حالتين تتعارض فيهما الحقيقتين ونعني بتلك الحالتين مشكلة الخلق القديم للعالم ومشكلة وجود الشياطين . ولقد حل البلاغ التناقض الموجود في الحالة الأولى بواسطة التأويل الفلسفي للنص المقدس مما أبطل التناقض (٢٥) ولنذكر النص الذي يظهر لنا التعارض فيما يخص قضية الخلق بين الفلسفة والدين ، هذا التعارض الذي قضى عليه بالتأويل لنظهر مدى جرأة البلاغ ، يقول البلاغ : « مما لا شك فيه ، أن الخلق الذي بدأ في زمن محدد ، أقل قيمة عند الفلاسفة ، من ذلك الذي ليس له لا بداية ولا نهاية ، فهو كامل . ولذلك فإن الحدث كما يفهمه العامة يمثل بالنسبة لهم أي ( للفلاسفة ) اللامعقول في التوراة ،

ونقصا في الخالق واستحالة في الطبيعة ... وحقيقة الأمر عندى  
هى أنه حتى الخلق الذى هو فى مرتبة أدنى بالنسبة للفلاسفة لا يمكنى  
انكاره من حيث العقيدة ، وإن أمكن انكاره من حيث النظر العقلى . ومن  
الجائز أن يكون المعلم ( موسى ) قد رأى فى خذره أنه ليس من المفيد  
الكشف للعامة عما أخفته التوراة ، ( ٢٦ ) وبقيّة النص بالطبع تبين  
أن هذا التناقض تناقض ظاهرى وليس تناقضا حقيقيا ، فالتوراة  
ايضا فيما يذهب تقول بالخلق القديم وإن فعلت ذلك بطريقة مستترة حتى  
لا يعرف العامة شيئا عنه . ويميل فاجدا الى القول بأن البلاغ لم  
يقل فى الحقيقة بالحقيقتين إذ أن هاتين الحقيقتين يمكن أن تتفقا بالتأويل .  
ونؤكد نحن أن البلاغ اعترف بأخذه بنظرية الحقيقتين وأعلن ذلك فى  
الكثير من المواضع كما بينا من خلال النصوص التى ترجمناها ،  
وإن كان فى النهاية يحاول دائما التوفيق بين الحقيقة الفلسفية  
والحقيقة الدينية إلا أنه من حيث المبدأ قال بإمكانية قيام حقيقتين  
متعارضتين فى آن واحد .

ولنا أن نتساءل ما هو حجم الحقائق النبوية التى لا تقبل التأويل  
ولذا تتعارض مع العقل وإن كان على المؤمن قبولها ؟ ويرجح فاجدا أن  
يكون البلاغ قد اعتبر أن كل النصوص الدينية تقبل التأويل الفلسفى  
ويعنى هذا أنه لا يمكننا تحديد تأثير مثل هذه الحقائق على الحياة  
الفكرية والروحية للمؤمن . ويعتقد فاجدا أننا فى الحقيقة لانستطيع  
تحديد موقف البلاغ هنا إذ لا نعرف شيئا عن حياته الروحية ، أما  
الشيء المؤكد ، فيحا يرى هذا الباحث ، فهو أن الحقائق النبوية لم تلعب  
أبدا دور الموجهات الرئيسية لبحثه الفلسفى ، كما أنها لم توجد فى  
هذا البحث بكثرة ، ويبدو أن البحث العقلانى المستنقذ كل طاقة  
اسحاق البلاغ .

ويرى فاجدا أن البلاغ إذا كان قد قال بنظرية الحقيقتين ، وهو  
حالا يؤكد ، فقد ذهب أبعد مما ذهب اليه سيجر دى بربانت

وبويس دى داسى Boèce de Dacie مثلا ، ويكون قد قطع بذلك فى طريق ابن رشد الفكرى مسافة أكبر من تلك التى قطعها الرشديون اللاتين (٢٧) . ونميل نحن بعد اطلاعنا على نصوص البلاغ الى الاعتقاد بأنه قال بحقيقتين ، الحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية ، على الأقل من حيث المبدأ . ولم يفتنا طبعاً أنه حاول التوفيق بين الحقائق الفلسفية والحقائق الدينية تلك الحقائق التى يستطيع الفلاسفة ادراكها بواسطة تأويل ظاهر النص بغية الكشف عن معناه الباطنى وهى غير الحقائق النبوية التى لا تقبل التأويل لأنها من أسرار التوراة . يقول البلاغ :

« وتترتب بالضرورة على هذه التأملات أربعة معتقدات مشتركة بين كل الشرائع الموحاة ومكونة لأسس هذه الشرائع ، كما أن الفلسفة تقبلها أيضاً وتحاول اثباتها مع هذا الفارق : أن الشريعة الموحية تعلمها وفقاً لمنهج يتفق وعقلية العامة ، أى وفقاً لمنهج روائى بينما تعلمها الفلسفة وفقاً لمنهج البرهان الذى لا يصلح الا للصفوة . وهذه المعتقدات هى وجود الثواب والعقاب ، وبقاء النفس بعد ( الموت ) الفناء الفيزيقي حتى تتلقاهما ، ووجود مثير ومعاقب هو الله ، وأخيراً وجود عناية تسهر على مصائر الناس لتحدد لكل منهم مصيره » (٢٨) . والضح أن هذه المعتقدات التى تمثل أسس الشرائع لا تتعارض بشأنها الفلسفة مع الدين ، وأن اختلفت طريقة كل منهما فى التعبير عنها . اذن حتى هذه الحقائق ليست من قبيل الحقائق النبوية !! ولم يقدم لنا البلاغ مثالا على هذا النمط من الحقائق ، كما نلاحظ أنه لم يذكر فكرة خلق العالم أو قدمه التى سيتناولها فيما بعد ليعين أن كلا من الفلسفة والدين يختلفان بصدد هذا ، تلك الفكرة التى تكاد تكون الحقيقة النبوية الوحيدة التى يذكرها البلاغ فى كتابه .



ولا يعنى القول بالحقيقتين عند البلاغ التخلّى عن الشريعة الدينية انما يعنى أنه يرى أن مناهج الاقنصاع لديها تحقق أكمل تنظيم لأفضل حياة اجتماعية يمكن تصورها ، وأن ظل الفيلسوف مع هذا لا يبحث عن كماله الخلقى والعقلى الا فى الفلسفة بالرغم من ايمانه بأن الشرع يمثل خير هاد للفضائل الخلقية الضرورية للجميع (٢٩) .

### (ب) مقارنة بين البلاغ وابن رشد :

قدم البلاغ محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين تكاد تطابق محاولة ابن رشد فى ذات المجال ، فذهب البلاغ ، كما ذهب أستاذه ابن رشد من قبله ، الى أن الفلسفة والدين يعبران عن نفس الحقائق، والى أن التعارض ان وجد بين هذين النمطين من التعبير فانما يكون تعارضا ظاهريا وليس تعارضا حقيقيا ، ومن شأن التأويل المجازى الفلسفى للنص الدينى القضاء على هذا التناقض . الا أن البلاغ ذهب ، متجاوزا فى هذا الحدود التى وضعها ابن رشد للتوفيق ، الى أنه قد توجد حقائق عقلية تتعارض مع بعض حقائق الدين ، وما هذه الحقائق الدينية الا الحقائق النبوية التى لا يدركها الا الأنبياء ، فهى تفوق قدرات العقل الطبيعى ، ولذا على الفيلسوف قبولها ايمانا لا عقلا . قال ابن رشد أيضا بحقائق الدين التى يجب الايمان بها دون تعقل ولكنه لم يقل أبدا أن هذه الحقائق يمكن وأن تتعارض مع حقائق العقل إذ أنها تتجاوز قدرات العقل أصلا . ان البلاغ فيلسوف عقلانى ، تماما مثل أستاذه ابن رشد ، لا يشغله الا البحث الفلسفى العقلى ، أما الاهتمام بالتوفيق بين نتائج هذا البحث وحقائق الدين فهو يأتى فى مرحلة تالية ولا يقتحم عليه تأمله العقلانى أبدا مما قد يجعله يعدل عن مسار فكره حرصا على سلامة العقيدة . كيف تأثر البلاغ بالمرشدية ، هل حدث ذلك عن طريق اتصاله بالرشديين اللاتين؟ من الصعب الجزم فى هذه المسألة خاصة ونحن لا نعرف الا القليل عن حياته الخاصة وعن حياته الفكرية . ربما اتصل البلاغ بالرشديين اللاتين وخاصة أنه عاش فى نفس الحقبة التاريخية وربما يكون اكتسب



سَنهم الكثير من المصطلحات ومن الأفكار الثانوية لا الجوهرية ، الا أن الحقيقة الواضحة تماما ، والتي تتضح لقارئ كتاب البلاغ ، هي أن البلاغ كان تلميذا مخلصا للغاية لابن رشد . وبالنسبة لنظرية التوفيق كان الاختلاف الوحيد بينهما هو أن البلاغ قطع شوطا طويلا في طريق الفلسفة الرشدية فأضاف إليها قضية لم يقل بها ابن رشد أبدا ، وإن كانت نتيجة متطرفة من نتائج فلسفته ، وهي القول بالحقيقتين أو بالحقيقة المزدوجة .



## الباب الثالث

« مشكلة العالم في الفلسفة الرشدية »

---

الفصل الأول : مشكلة العالم عند أرسطو وعند شارحه  
ابن رشد

الفصل الثاني : مشكلة العالم عند النبرت الأكبر وعند  
تلميذه توماس الأكويني .

الفصل الثالث : مشكلة العالم عند سيجر دي برابانت

الفصل الرابع : مشكلة العالم في الفلسفة الرشدية  
اليهودية



## الفصل الأول

### مشكلة العالم عند أرسطو

#### وعند شارحه ابن رشد

أولا - مشكلة العالم عند أرسطو :

بحثت مشكلة العالم عند أرسطو كثيرا ومن زوايا مختلفة بحيث كان يكفينا تقديم لمحة سريعة عنها ، لولا أننا رأينا التعرض لها من زاوية مختلفة قليلا ، ونعنى بها أثرها عند الفلاسفة الموفقين عامة ، وأثرها عند ابن رشد خاصة ، حتى يتبين لنا فيما بعد موقف كل فيلسوف ممن تناولتهم هذه الدراسة منها . وقمنا بهذه المحاولة حتى تكون مقارنتنا بين ابن رشد وتلاميذه في هذا المقام على أساس واضح : فسيكون أمامنا على هذا النحو ما قاله أرسطو ، وما قاله فلاسفة التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية المصدثة ، وما رآه ابن رشد ، وبهذا سيكون في استطاعتنا أن نحكم الى أى طرف من هذه الأطراف انحاز كل تلميذ من تلاميذ ابن رشد الذين ندرسهم ؟

وتتكون مشكلة العالم من ثلاث مشكلات فرعية هي : مشكلة الوجود ( هل الوجود أو العالم قديم أم حادث ) ومشكلة الحركة ومشكلة التغير وهي تابعة لمشكلة الحركة في فلسفة أرسطو . ولم يعالج أرسطو مشكلة الوجود معالجة مستقلة ، فالعالم عنده لم يخلق بل هو موجود منذ الأزل، أما المشكلة التي استأثرت بفكرة حقيقة فهي مشكلة الحركة وما يتبعها من تغير .

#### ( ١ ) المادة الأولى والحركة :

كان كل ما يشغل أرسطو هو تفسير عالم الحسن أى عالم الحقيقة في نظره ولهذا التزم بعدة مبادئ من بينها أنه لا يمكن أن يخلق شيء من عدم وأن المادة لا تفنى . فكان طبيعيا أن يقول أرسطو معتمدا على



هذين المبدأين أن المادة الأولى التي نبت عنها هذا العالم أزلية قديمة لم تخلق وليست محدثة . ومن هذه المادة الأولى أو الهيولى تكونت المواد المختلفة والأجسام والكائنات . وتتكون الموجودات عند أرسطو ، فيما يقول لنا أستاذنا الدكتور مذكور في محاضراته القيمة ، التي سبق لنا الإشارة إليها ، من مادة وصورة تلحق بها . ومفهوم الصورة عند أرسطو لا يخلو من غموض ، فهي كمال أو فعل ، والهيولى تكون موجودة بالقوة ولا يمكن أن تتحول إلى وجود بالفعل إلا إذا اتصلت بها الصورة . وواضح أن هذا التفسير ليس تفسيراً تجريبياً كما كان ينبغي أرسطو ، ولذا يمكننا القول أن فلسفته الطبيعية قامت على أساس ميتافيزيقي لا مفر منه . ويمكننا القول أن حجر الزاوية في مشكلة العالم عند أرسطو هو هذا المفهوم المبتكر : الوجود بالقوة . أن هذا الوجود بالقوة أو المادة هو الذى ميز طبيعة أرسطو عن كل الفلسفات الطبيعية الأخرى ، وهو أيضاً محور كل فلسفته سواء الجانب الطبيعي منها أو الميتافيزيقي (١) .

ويؤكد د . هويدى فى كتابه « دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة » ، الذى يلقى فيه أضواء جديدة على بعض الفلسفات التى خيل للكثيرين أنها قد قتلت بحثاً فاذاً هو يتناولها من زاوية جديدة فيفتح المجال لمزيد من الدراسة ، يؤكد أستاذنا د . يحيى هويدى أن فيزيقا أرسطو كانت كلها خاضعة لميتافيزيقاه ولذا فنظراً لهذا الطابع الميتافيزيقي الذى تميزت به لم تكن فيزيقاه علمية . أما الميتافيزيقا الأرسطية فنظراً لأنها أخذت نقطة بدئها من الفيزيقا فلم تكن إلا امتداداً لهذه الأخيرة ، أى لم تكن هى الأخرى ميتافيزيقا أصيلة (٢) . ومشكلة العالم من المشاكل التى عالجها أرسطو فى كتبه الطبيعية وفى ميتافيزيقاه على السواء ، هى مشكلة طبيعية ميتافيزيقية ، وبعبارة أخرى بنى أرسطو فلسفته كلها ابتداءً من الأرض ولم يصعد إلى السماء إلا حين حاول تفسير حركة الأفلاك فانتهى إلى محركات تنتهى إلى محرك يحرك

(١) المحاضرات التى القاها على طلبة السنة التمهيدية للماجستير عام ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .

(٢) د . يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ ، ص ٣٩٣ .

ولا يتحرك ، هو المحرك الأول . يمكننا القول إذن أن أرسطو هو فيلسوف  
الضرورة والتعدد ، وأن فكرة الوحدة أو الثبات والاستقرار إنما  
اضيقّت التي فلسفته في النهاية (٣) .

وكما هو معروف قسم أرسطو العالم إلى قسمين متفاوتي المساحة  
والقيمة : على الأرض وحولها يوجد عالم ما تحت فلك القمر وهو الذي  
تتم فيه عمليات الكون والفساد ، أما فوق فلك القمر فتوجد به منطقة  
أكبر بكثير لا تخضع لا للكون ولا للفساد أنها منطقة الخلود . وبالرغم  
من هذا التفاوت بين العالمين اهتمت نظرية أرسطو في الوجود بوجه  
خاص بموجودات ما تحت القمر أي بالأشياء التي تخضع للكون والفساد .  
إن دراسة أرسطو للتغيرات التي تحدث للموجودات الفاسدة ، وتحليل  
توالدها وفسادها هو الذي أدى به إلى المفهوم المميز لكل فلسفته أي إلى  
مفهوم المادة . كما طبق أرسطو أيضا هذا المفهوم على الأفلاك  
السماوية ، أي على عالم ما فوق القمر وإن بدى هذا القول عجيبا لأول  
وهلة . ليس لهذه الأجسام السماوية شكل كما لا يمكنها أن تكف عن  
الوجود لأنها جواهر لا تفنى ولا تتغير ولا تتوالد . وأي جسم سماوي  
ليس به أي عرض ولا أي جوهر إلا إذا كان بالفعل ، والقوة الوحيدة فيه  
هي امكانية وجوده في مكان مختلف عن المكان الذي يوجد فيه حاليا ،  
وهي القوة الوحيدة التي تجعله يتحرك للأبد ، وهذه القدرة على تغيير  
المكان أي على الحركة يمكن عدها بمثابة مادة الأجسام السماوية ! إنها  
مجرد القدرة أو الامكانية على الوجود هنا الآن وهناك بعد فترة .  
إنها قرة مكان ، مادة مكانية لو استطعنا القول . أما مادة كائنات  
ما تحت فلك القمر فهي القدرة على تغيير الصورة سواء كانت  
جوهرية أم عرضية (٤) .

#### (ب) أرسطو ومفهوم الخلق :

كانت فكرة الخلق والابداع بعيدة كل البعد عن الفكر الأرسطي  
لأن الفلسفة الأرسطية تقوم على أساس أن المادة الأولى قديمة ، فالمادة

(٣) د . مذكور : المحاضرات التي سبق الإشارة إليها .

(٤) Duhem : Le système du monde. Tome IV, p. 533

عند أرسطو كما رأينا قديمة بمعنى أنها وجدت منذ الأزل وستوجد إلى الأبد . ان القيد eternity عند أرسطو يشمل معنى الأزلية والأبدية . ومفهوم الخلق فيما نرى ، يرتبط بفكرة الأزلية بمعنى أن علينا تحديد علاقته بهذا المفهوم ، أما قناء أو خلود العالم فهو الذى يرتبط بمفهوم الأبدية . وللأزلية عند أرسطو معنيان أولهما : أنها نوع من الاستمرارية فى الأشياء المتحركة منذ الأزل ، كالسماوات الأولى . ثانيهما : أنها عبارة عن اللازمانية فى الأشياء التى لا تتحرك قط كالمحرك الذى لا يتحرك والعقول المفارقة .

وبذا جعل أرسطو الله والعقول المفارقة من حيث كونهما موجودين أبدا خارجين عن نطاق الزمان الذى لا يؤثر فيهما . الزمان إذن هو صفة للأشياء الخاضعة للكون والفساد أو للأشياء المتحركة حركة أزلية أى دائمة كالأجرام السماوية (٥) .

ونظرا لقيد المادة عند أرسطو فهى ضرورية وليس لها خالق . أما الأديان الثلاثة المنزلة أى اليهودية والمسيحية والإسلام فتقول كما نعلم ، أن العالم قد خلقه الله من العدم ex nihilo ، وفق إرادة حرة ، وبالتالي فهو ليس ضروريا ، ولا قديما بل كانت له بداية فى الزمان . ولا يمكننا ، بعد وقوفنا على مفهوم المادة الأولى عنده ( أى عند أرسطو ) أن نتساءل : هل تصور أرسطو الله خالقا للعالم من عدم ؟ لأن الإجابة البديهية هنا لابد وأن تكون بالنفى ، بل لقد برهن أرسطو ذاته بوضوح على استحالة فكرة الخلق وذلك فى كتاب « السماء » (٦) . ان فكرة خلق العالم La création تتفق تماما مع فرض أن الله هو الذى يحافظ عبر الأزلية على وجود العالم . ولا نجد عند أرسطو أى

---

(٥) د . حسن جرای : الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الإسلامى ،

مجلة الحكمة ، العدد الأول ، السنة الأولى ، أكتوبر ١٩٧٦ ، ص ٧٢، ٧١ .

De Caelo, 301 p. 31 ; 279 p. 12 et suivant.

(٦)

اثر لمثل هذه النظرية ، بل أن العقول تبدو عنده ككائنات غير مخلوقة لها وجودها المستقل (٧) .

ما هو دور المحرك الأول أو دور الله عند أرسطو بالنسبة للعالم اذن ؟ انه في الحقيقة العلة الغائية للتطور الكوني ، ويبدو انه لا يحرك العالم كعلة فاعلة للحركة ، وهو بالقطع ليس علة الوجود أو العلة الخالقة له . وتفسير هذا هو أن لكل فلك عند أرسطو عقل ، وتبعاً لمبدأ عام عنده أن الأقل كمالاً يتشبه بالأكثر كمالاً فإن هذا الشوق الى الكمال هو سر حركة الأفلاك . فكل عقل يحاول أن يتشبه بالعقل الذي قسوته ليرقى الى أعلى مراتب الكمال . والله في فلسفة أرسطو معشوق من قبل كل العقول ، وهذا المعشوق هو علة الحركة في الكون كله . وعندما تحدث أرسطو عن المحرك الأول في الكتاب الثامن من كتاب الطبيعة فعل هذا ليفسر الحركة . فلم تكن فكرة الألوهية واضحة عند أرسطو في هذا الكتاب ، وإن حاول الربط بين مفهوم هذا المحرك الأول وفكرة الألوهية في المقالة الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة . وكان لهذه المقالة شأن كبير في تاريخ الفكر الاسلامي فيما بعد ، سواء في مجال الالهيات أو في مجال النفس . وتمسك تلاميذ أرسطو بفكرة أن الهيولى الأولى لم تصدر عن هذا المحرك الأول الذي اعتبروه هو الله . لا يمكن لفلسفة أرسطو أن تشتمل حقيقة على فكرة الألوهية وهو ما حاول البعض اثباته ، لأن المحرك الأول أو الفعل الخالص عند أرسطو هو موجود فردي بل هو أكثر الموجودات الفردية كمالاً . فهو ليس علة خالقة ولا عناية له بالكون (٨) .

اعتبر أكثر شراح أرسطو صدقاً أن الله أرسطو هو علة أولى أو علة غائية لحركة المتحركات السماوية التي تتحرك حركة ضرورية ومستمرة ، وذهبوا الى أن هذه الحركات تحدد وفقاً لتوقيت ثابت كل أحداث عالم ما تحت فلك القمر ، وإلى أن الانسان وهو يخضع لسلسلة من الحتميات المطلقة لا يمتلك الا وهم الحرية ، كما انه لا يمتلك نفساً خالدة ، بل ان

---

Ross (W.D.) : Aristote. Payot, Paris 1930 p. 258 (٧)

Van Steenberghen : Aristote en occident p. 12. (٨)



عقلا لا يفنى هو الذي يجركه . وهذا العقل ليس عقلا شخصيا بل هو عقل مشترك بين الجميع ، هذا ما ذكره كما قلنا أخلص شراح أرسطو فى تأويلهم لفلسفته ، ومنهم الاسكندر الأفروديسى وابن رشد . وتختلف الأديان الثلاثة مع هذه الآراء ، لأنها تجمع على أن الله خلق العالم وفق ارادة خرة ، وأنه يشبهه بغنايته العليا ، وأنه خلق الإنسان حرا ، وبالتالي فهو يستحق الثواب والعقاب ، كما أنه أعطاه نفسا فردية خالدة ستنال جزاءها فى حياة مستقبلية (٩) .

ويمكننا القول باختصار ، بعد هذا العرض ، إن الخلق لا معنى له عند أرسطو لأن المادة عنده قديمة والصورة كذلك من باب أولى . والحركة قديمة عند أرسطو ، ولذا فمن المستحيل أن يكون العالم قد وجد بعد أن لم يكن موجودا ، لأن اليجاد حركة والحركة قديمة (١٠) .

تنوعت أشكال هجوم رجال الدين على اختلاف أديانهم على فلسفة أرسطو وأن اتفقت جميعها بصدد مفهوم هو محور المفاهيم الأرسطية الأخرى ، ونعنى به المادة الأولى . إن معتقد الخلق فى الزمان ، المشترك بين كل الأديان الثلاثة يتعارض وقدم العالم كما هو واضح ، ولذا كان لابد من اصطدام المفهومين . ولذا اضطر بعض الفلاسفة المشائين الذين حرصوا على التوفيق بين الفلسفة والدين وعلى رأسهم ابن سينا فى الاسلام ، وابن ميمون فى اليهودية ، والقديس توماس الأكوينى فى المسيحية الى الاستعانة بالأفلوطينية للتوفيق بينها وبين الأرسطية تمهيدا للتوفيق مرة ثانية بين هذا المزيج الجديد وبين دينهم . لقد خلط هؤلاء المشاؤون الموفقون بين الواحد الذى قال به أفلوطين وبين المحرك الأول الأرسطى ، وقالوا بسلسلة من الكائنات التى تفيض عن هذا الواحد .

---

(٩) Duhem : Le système du monde. Tome IV, p. 314

(١٠) James (Theodore) : Introduction to "Aristotle Dictionary", edited by Thomas Kierman. Philosophical library. New York, 1962 p. 12.



أى أن هؤلاء الفلاسفة أقحموا نظرية الصدور émanation فى فلسفتهم الأرسطية . ولقد وضع ابن سينا بالذات فيما يقول أستاذنا الدكتور مذكور ، نظرية الصدور أو الفيض ووضع لها بعض المبادئ فى مقدمتها أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . فعل ابن سينا ذلك حتى يصون وحدة الله ، فالاله الواحد يصدر عنه العقل الأول وعن هذا العقل يصدر عقل ثان بفضل تعقله لله كما تصدر عنه نفس فلكية فى تعقله لذاته . وجعل ابن سينا الهوى تصدر عن العقل العاشر وهو العقل الفعال ، أى لم يجعل الهوى تصدر عن الله مباشرة بل عن طريق وسائط وذلك حتى يباعد بين الله وعالم التغير .

وهؤلاء الفلاسفة الأرسطيون الذين وفقوا بين عناصر الفلسفة الأرسطية والفلسفة الأفلاطونية المحدثه ، والذين تحدثوا عن خلق العالم ، وإن كان خلقا قديما ، وعن أن العالم يفيض منذ القدم عن الله ، لم يغيروا فى الحقيقة شيئا بهذا التوفيق . لقد ظلت المشكلة الأساسية باقية بما أن تصور الخلق وتصور القدم تصوران متعارضان (١١) .

أما ارساء الأرسطية الجذرية الخالصة فكان من نصيب ابن رشد ، وبالتالى فإن كل من وقف هذا الموقف من اليهود أو من المسيحيين ينتمى لمدرسة ابن رشد ، ومن هنا يمكن اعتباره رشديا .

عارضت الكنيسة الكاثوليكية كما عارض علماء الكلام المسلمون واليهود تلك النظرية الأفلاطونية المحدثه التى تفسر الخلق بفكرة الفيض المتالى ، والتى حاول فلاسفة التوفيق من أصحاب الأديان الثلاثة أن يوفقوا بينها وبين النظرية الأرسطية التى تنكر الخلق تماما . أما علة هذا الاجماع من جانب رجال الأديان الثلاث على التصدى لنظرية الفيض فهو أن الخلق فى الأديان الثلاثة يتم دفعة واحدة وليس فى شكل غيوضات متتالية ، بل أن هذا المفهوم الأخير للخلق يعد هرطقة فى نظرها جميعا .

---

(١١) د . مذكور : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، للسنة التمهيدية  
لماجستير قسم الفلسفة ، عام ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .

ما هو موقف ابن رشد من النظرية الأرسطية ومن النظرية التي توفق ما بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثّة وأخيراً ما هو موقفه من مفهوم الخلق الإسلامي ؟ هل استطاع ابن رشد أن يكون أرسطياً جذرياً حقاً أم حاول هو أيضاً نوعاً من التوفيق بين المعلم الأول وبين الدين الإسلامي ؟ هذا ما سيتبين لنا من خلال دراستنا لمشكلة العالم عنده .

### ثانياً - مشكلة العالم عند ابن رشد :

استطاعت الفلسفة العربية عموماً أن تستخلص بمهارة وبدقة المشاكل الكبرى في الأرسطية كما استطاعت أن تتابع حلولها ببراعة . ويبدو أنها استطاعت أن تتفوق في هذا على الفلسفة المسيحية التي كانت تميل دائماً إلى تسطيح هذه المشاكل كما كانت تميل إلى تناولها من الزاوية الجدلية . ويقول رينان ، الذي سيطرت عليه بقوة فكرة أن الفلسفة الرشدية والفلسفة العربية بعامة تكاد أن تكونا شيئاً واحداً، أن جوهر الفلسفة العربية وبالتالي الفلسفة الرشدية تمثل في هاتين النظريتين ، أو الضاللتين الكبيرتين كما كان يطلق عليهما في العصور الوسطى المسيحية ، المرتبطتين بشدة فيما بينهما ، واللتين تكونان تأويلاً كاملاً وجديداً للأرسطية ، ونعني بهما قدم العالم ونظرية العقل (١٢) . وما يهمنا في قول رينان هذا ، بالرغم من تحفظنا على اعتبار أن الفلسفة العربية عامة والفلسفة الرشدية شيء واحد ، هو أنه يصدق بالفعل على فلسفة ابن رشد . وسنعرض لأولى هاتين النظريتين الرشديتين الرئيسيتين في هذا الفصل ونعني بها بالطبع نظرية العالم .

يرى أستاذنا الجليل د . مدكور أن الفلسفة الإسلامية كانت في جوهرها فلسفة اختيارية *éclectique* أو توفيقية ، ويفرق لنا بدقة بين التلفيق *syncretisme* والاختيار *éclectisme* ، فالتلفيق هو مجرد جمع أما الاختيار أو التوفيق فليس منقصة ، وليس عيباً ، والمهم أن يحسن الشخص الاختيار . وهكذا فعل مفكرو الإسلام فانتهى بهم الأمر إلى أنهم جعلوا فلسفتهم التوفيق بين الواحد والمتعدد لحل مشكلة الأبدية . وتدور فلسفة ابن رشد حول الواحد والمتعدد ، أو

بعبارة اسلامية حول القديم والحادث . واحدى صور مشكلة الواحد والمتعدد فى الفلسفة الاسلاميه ، وفى فلسفة ابن رشد أيضا بالطبع ، هى مشكلة الخلق والابداع *La création* وهى التى سندرسها هنا لنتبين مدى تمسك ابن رشد بالأرسطية الجذرية الخالصة أو على العكس مدى محاولته التوفيق بين الأرسطية والاسلام (١٣) .

#### (١) العالم بين الحدوث والقدم عند ابن رشد : العالم قديم وله علة :

لم يعالج ابن رشد نظرية العالم معالجة منظمة متكاملة الا فى كتبه الشخصية الثلاثة ونقصدها بها بالطبع « تهافت التهافت » و « فصل المقال » و « مناهج الأدلة » . وقد يوحى هذا بأن فلاسفة المسيحية وعلماء لاهوتها فى القرن الثالث عشر لم يقفوا على حقيقة نظرية ابن رشد فى هذا المجال بما أن هذه الكتب كانت تقريبا غير معروفة فى ذلك الحين . ولكن الواقع غير ذلك ، لأن هذه النظرية معالجة أيضا ، ولو أنها معالجة بطريقة غير منتظمة ، فى شروح ابن رشد على كتب أرسطو بحيث يمكننا القول انه ابتداءا من عام ١٢٣٠ تقريبا ( وهو التاريخ الذى تم قبله نقل كل مؤلفات ابن رشد الى اللاتينية ) لم يكن بين مفكرى المسيحية من يجهل نظرية ابن رشد فى العالم .

ولابن رشد موقف فلسفى عام يبرز وراء أى نظرية من نظرياته ويتلخص هذا الموقف فى رد فعله الأرسطى الخالص ضد الأفلاطونية المحدثه التى أرادت أن توفق بين الفلسفة والعقيدة الدينية عموما . وكان الفلاسفة المسلمون السابقون على ابن رشد بما فيهم ابن سينا يضطرون الى التوفيق بين الأفلاطونية المحدثه والأرسطية بغية التخفيف من حدة صدام المبادئ الأرسطية الخالصة مع العقيدة الاسلاميه ، أما ابن رشد فكان يريد العودة بالأرسطية الى نقائها الأول . وهذه الرغبة أو النزعة التى سيطرت على فكره هى التى نلمحها فى كتبه الأرسطية أو فى شروحه بينما تخف حسنتها فى كتبه التوفيقية . ويذهب دوهم الى أن

---

(١٣) محاضرات د . ابراهيم مذكور لطلبة السنة التحضيرية بقسم الدراسات الفلسفية عام ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .

فكر ابن رشد الذي جاء في شروحه وليس في كتبه التوفيقية الثلاثة هو الذي أثر على تطور العلم وعلى الفلسفة في قلب المسيحية الغربية<sup>(١٤)</sup> قصدنا بهذه المقدمة بيان الدوافع التي كانت وراء نظرية العالم عند ابن رشد - تلك النظرية التي هوجنت بضراوة سواء من قبل علماء الكلام الاسلاميين أو علماء اللاهوت المسيحي .

وكعادتنا ووفقا للمبدأ الذي التزمنا به طوال هذه الدراسة ، وهو أن النصوص خير دليل على الفكرة ، نسوق عدة نصوص تبرز نظرية العالم الرشدية . ولقد أخذنا هذه النصوص من شروح ابن رشد كما أخذنا بعضها من كتبه التوفيقية حتى نكون فكرة متكاملة عن نظريته هذه ، كما قصدنا من الاعتماد على بعض نصوص كتبه التوفيقية بيان موقفه من التعارض ، الذي اعتبره هو ظاهريا ، بين المفهوم الفلسفي للعالم ومفهوم الدين عنه .

يقول ابن رشد في « تهافت التهافت » القوم ( يقصد الفلاسفة ) لما أدامم البرهان الى أن ما هنا مبدأ محركا أزليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده والا كان فعله ممكنا لا ضروريا ، فلم يكن مبدأ أولا فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس بها مبدأ كالحال في وجوده ، (١٥) .

ويقول ابن رشد : « فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك في أذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده الا أن يكون ينقصه من وجوده شيء أعني أن لا يكون على

---

(١٤) Duhem : Le système du monde. Tome IV, p. 512.

(١٥) تهافت التهافت : ص ٢٤ .



وجوذه اليكامل أو يكون من ذوى الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده  
 من اختياره ومن يضع أن القيد لا يصير عنه إلا فعل حادث فقد  
 وضع أن فعله بجهة ما مضطر وأنه لا اختيار له من تلك الجهة في  
 فعله ، (١٦) . ويقول « لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما  
 أطلقه الشرع أخص به من إطلاق الأشعرية لأن الفعل بما هو فعل فهو  
 محدث وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الأحداث والفعل المحدث  
 ليس له أول ولا آخر . قلت ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم  
 قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له وقد رأيت  
 بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأي (١٧) . ويقول في فصل  
 المقال « فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة ففي الأنبياء  
 عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود  
 والزمان مستمر من الطرفين - أعنى غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى :  
 « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء »  
 يقتضى بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا  
 قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة  
 الفلك . . . وقوله تعالى « ثم استوى الى السماء وهي دخان » يقتضى  
 بظاهره أن السموات خلقت من شيء .

والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا فى العالم على ظاهر الشرع ،  
 بل متأولون ، فانه ليس فى الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض ،  
 ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا (١٨) . وتقدم لنا هذه النصوص دليلا  
 قويا على قدم العالم عند ابن رشد ، وإن كان قدما من نوع معين .  
 فأنظره عند ابن رشد ، كما هو عند كل المسلمين ، قديم ، وهذا لا شك  
 فيه ، والقديم لا بد وأن يكون فعله قديما مثله ! لا اذا كان هناك ما يحول  
 دون اتمام هذا الفعل ، وهو ما لا يليق بالله . العالم اذن وهو من  
 فعل الله لا بد وأن يكون قديما مثل فاعله ، استمد ابن رشد بمهارة فى  
 رأينا ، هذا الدليل من ذات طبيعة الله .

(١٦) تهافت التهافت : ص ٩٦ ، ٩٧ .

(١٧) نفس المصدر السابق : ص ١٢٤ .

(١٨) فصل المقال : ص ٢١ ، ٢٢ .



ولا يعنى كون العالم قديم مثل الله انه لا علة له مثله أيضا ، وربما يكون هذا هو المعنى الشائع لتعبير القديم وهو المعنى الذى يتمسكه به علماء الكلام ، وهو الذى تسببه فى حدوث البلبلة بالنسبة لمشكلة العالم . ان القديم فيما يقول ابن رشد يمكن أن تكون له علة ، ومن هنا فهو حادث بمعنى أنه معلول ، وإن كان قديما زمانا بمعنى ان حدوثه قد تم منذ الأزل . وكان الشرع أدق من كل علماء الكلام عندما استخدم لفظة « الخلق » بدلا من « الحدوث » فى حديثه عن أصل العالم ، فالخلق يشير الى معنى العلة أكثر مما يشير الى اليجاد فى زمان . واختار ابن رشد خير أنواع الحدوث للعالم بمعنى أنه لاكثر معانى الحدوث لياقة بجلالة الخالق عندما اعتبره حدوثا بمعنى المعلولية لا بمعنى البدء الزمانى . ويمكن أن نسمى هذا النمط من الحدوث بالحدوث الذاتى كما سماه الجرجاني الذى فرق بين الحدوث بعامة وهو « عبارة عن وجود شيء بعد عدمه » والحدوث الذاتى وهو « كون الشيء مفقورا فى وجوده الى الغير » أما الحدوث الزمانى فهو « كون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا » ويقول الجرجانى بعد ذلك مقارنا بين الحدوث الذاتى والحدوث الزمانى « والأول أعم مطلقا من الثانى » (١٩) .

ويتضح من النص الثالث الذى ذكرناه ضمن نصوص ابن رشد (٢٠) ، ان فيلسوفنا يريد أن يوحى بأن النظرة الفلسفية لخلق قديم لا تتعارض مع النظرة القرآنية وأن مفهوم الحدوث الذى ذكر فى القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان ، وأن الأشاعرة بالتالى هم الذين قدموا تأويلا خاطئا لتصوير القرآن السليم . ويلاحظ فان دن برج فى تحقيقه الرائع الدقيق لتهاافت التهاافت أن فعل « أحدث » فى اللغة العربية يعكس الناحية العلية لفعل أوجد ، وبالتالى فهو خال من أى مضمون زمانى (٢١) . وفى فصل المقال كما يتضح من النص الذى ذكرناه يعلن

(١٩) تعريفا - الجرجانى - استانبول ، سنة ١٢٢٧ هـ ، ص ٥٦ .

(٢٠) تهافت التهاافت : ص ١٢٤ .

(٢١) S. Van Den Bergh : Averroes : Tahafut Al Tahafut (The incoherence of the incoherence 2 volumes. Messro-Luzac and Co 1945 — Volume II (Notes) ; p. 55.

ابن رشد صراحة أن هناك العديد من آيات القرآن لو أخذت على ظاهرها. لدلت على أن الخلق ليس من عدم كما أنه ليس في زمان ؛ بل هو خلق قديم لأن الزمان والوجود أزليان أو بتعبيره هو « أن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين » .

نقض ابن رشد في « الكشف عن مناهج الأدلة » أدلة الأشاعرة على حدوث العالم وانتهى الى أن طريقة المتكلمين ليست برهانية وليست شرعية كذلك بمعنى أنها لا تناسب الجمهور (٢٢) . والعقيدة لا تطالبنا بأكثر من معرفة أن العالم له علة هي الله « أعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له ، وإن لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه » (٢٣) . إلا أن موقف ابن رشد في فصل المقال أقل حزمًا منه في تهافت التهافت ، وقد يكون سبب ذلك اختلاف طبيعة الكتابين والجمهور الذي يخاطبه كل منهما ، يقول عن العالم في فصل المقال « انه قد أخذ شيها من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم ، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديما ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا ، وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا ، فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة » (٢٤) . العالم من صنع الله فهو قديم لو نظر اليه من حيث هو نتيجة لفعل الله ، ومحدث من حيث أن له علة هي الله . ويمكننا القول أنه محدث منذ الأزل ، أو محدث قديم الحدوث . ويعمل لنا أستاذنا الدكتور مدكور عدم فهم المسيحيين لفكرة معلولية العالم لله عند فيلسوفنا بأنها كانت أوضح ما تكون في كتبه التوفيقية الثلاثة ، وبأنها لم تكن واضحة تماما في شروحه الأرسطية . اذن الهجوم الشديد الذي صادفته نظرية العالم عند ابن رشد في العصور الوسطى المسيحية يرجع الى عدم وقوف مفكرى العصور الوسطى على الفكرة التوفيقية الأساسية في هذه النظرية عند ابن رشد والتي كانت تمثل الحل العبقري لهذه المشكلة العظيمة الخطر .

(٢٢) مناهج الأدلة ، ص ٤٣ - ٥٤ .

(٢٣) مناهج الأدلة ، ص ١٠٨ .

(٢٤) فصل المقال ، ص ٢١ .

ويعرض لنا ابن رشد مذهب أرسطو في أصل البكائيات فيقول في تفسيره لمقالة الإلام في « تفسير ما بعد الطبيعة » أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل . . . أن الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقائق وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل . . . وهو يشبه الاختراع أيضا من جهة أنه يصير ما كان بالقوة إلى الفعل ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة » (٢٥) ويقول بعد ذلك في تفسيره لنفس المقال : « والذي يعتمد أرسطو في أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض أعني من قبل كون المركب وفساده . وهذا الأصل هو الذي إذا لزمه الإنسان عند توفيه النظر في هذه الأشياء ولم يفعله لم يعرض له فيها شيئا من هذه الأغاليط . . . وذلك أنه ان جاز الاختراع على الصورة جاز الاختراع على الكل ولما اعتقد من أهل ملتنا أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والابداع من لا شيء ولم يعاينوا فيما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئا بهذه الصفة قالوا ان ها هنا فاعلا واحدا لجميع الموجودات كلها هي المباشرة لها من غير وسط » (٢٦) ، ان الفعل عند أرسطو إذن هو اخراج ما بالقوة إلى الفعل . هذا هو « الخلق » الذي قال به أرسطو وهو ليس خلقا من عدم بالطبع ، أي ليس اختراعا . ان العالم يحتاج ، حتى لو اعتبرناه قديما ، إلى فاعل لا محالة . ان سلسلة الأسباب فيما يرى أرسطو تنتهي آخر الأمر إلى سبب أول هو مبدأ الحركة والفعل في الكون والا لا يمكن وجود معلول لا علة له وهذا محال ، والا لأصبح كل موجود بالعرض أو بالاتفاق وفي هذا انكار لحكمة الفاعل . ولقد أخطأ المتكلمون عندما اعتبروا أن الله هو العلة الوحيدة لكل شيء وأنكروا سلسلة العلة الخاضعة له .

---

(٢٥) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة - تحقيق موريس بويج ، المجلد الثالث - بيروت ، ١٩٤٨ ، ص ١٤٩٩ .  
 (٢٦) تفسير ما بعد الطبيعة - المجلد الثالث ، ص ١٥٠٣ ، ١٠٥٤ .

وحدوث العالم عند ابن رشد حدوث مستمر وأزلى  
 creatio ab aeterno وهو ليس حدوثاً « منقطعاً » . ويختلف ابن  
 رشد مع المتكلمين من حيث أن الأحداث الدائم عنده أحق باسم الأحداث  
 من ذلك « المنقطع » ، بينما العكس هو الصحيح عند المتكلمين ، وقد تمسك  
 ابن رشد بالحدوث المستمر لأنه أدل على قدرة صانعه إذ ينطوي على  
 فكرة استمرار القدرة على الفعل ، بينما الأحداث المنقطع يشير إلى  
 إثبات قدرة سبقها عجز لدى الصانع وفي ذلك تقليل من شأن الفاعل  
 القادر على كل شيء (٢٧) . يقول ابن رشد في تهافت التهافت « وأما  
 أن كان العالم قديماً بذاته وموجوداً لا من حيث هو متحرك لأن كل حركة  
 مؤلفة من أجزاء حادثة فليس له فاعل أصلاً وأما أن كان قديماً بمعنى  
 أنه في حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى فإن الذى أفاد  
 بالحدوث الدائم أحق باسم الأحداث من الذى أفاد بالأحداث المنقطع وأما  
 سمى الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذى هو من شيء وفى  
 زمان وبعد العدم » (٢٨) .

وفى المقارنة التى عقدها ابن رشد بين أفلاطون وأرسطو يقول  
 أن أفلاطون قال بحدوث العالم فكان من الواضح أنه يقول أن له  
 صانعاً أما أرسطو فقد وصف العالم بالقدم ولذا اتهم من جانب  
 الأفلاطونيين أنه لا يزى للعالم صانعاً . ومن أجل هذا كان على  
 المشائين إثبات أن أرسطو لم يقل بهذا . ولقد قام دليلهم على فكرة  
 الحركة (٢٩) . يقول ابن رشد : « فمعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة  
 وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة فمعطى الحركة هو  
 فاعل الأجرام السماوية » (٣٠) . جعل ابن رشد أرسطو يقول إذن بأن المحرك  
 الأول هو صانع الكون ، وجاء تأويله كما رأينا ماهراً ومعتدداً على  
 فكرة أرسطية ألا وهى فكرة الحركة .

(٢٧) د . ماجد فخري : ابن رشد ، دائرة معارف البستاني ،  
 ص ٩٨ .

(٢٨) تهافت التهافت ، ص ١٦٢ .

(٢٩) تهافت التهافت : ص ١٧١ .

(٣٠) نفس المرجع السابق : ص ١٧٢ .



ويمكننا القول أن موقف ابن رشد من مشكلة العالم لم يكن مضطرباً كما ذهب كثير من الباحثين إذ تمسك فيلسوفنا بنفس الموقف سواء في شروحه الأرسطية أو في كتبه التوفيقية ، وقد تبين لنا ذلك من خلال عرضنا للنصوص . ولا ننكر أنه حاول التوفيق في كتبه الخاصة ، ولكنه لم يفعل ذلك على حساب فكره الفلسفي العقلاني .

اعتقد كثير من الباحثين أن موقف ابن رشد من مسألة القدم والحدوث لا يختلف عن موقف غيره من الفلاسفة المسلمين ، فالعالم عند ابن رشد فيما يذهبون كما هو عند ابن سينا ليس محدثاً حدوداً زمانياً بل حدوث ابداعي لا يتقدم محدثه بالزمان والمدة بل بالتدات . وكان أرسطو بالطبع هو المصدر الذي أخذ عنه فلاسفة الاسلام فكرة أن الزمان غير موجود خارج العالم وبالتالي فهو لم يكن موجوداً قبل وجود العالم (٣١) . والحقيقة أن مقارنة مفهوم العالم من حيث قدمه أو حدوثه عند ابن رشد بنفس المفهوم عند ابن سينا تكشف لنا عن اختلاف جوهري بينهما أصر عليه ابن رشد وأبرزه في أكثر من موضع . إن الإيجاد عند ابن سينا ، أو الخلق كما اعتدنا تسميته - وإن كانت التسمية هنا غير دقيقة لأنها لا تتفق والمعنى الذي يعطيه لها فلاسفة الاسلام المشاؤون - هو خلق صور جديدة في مادة قديمة . فالله هو والهب الصور . أما عند ابن رشد فالصور أيضاً قديمة أزلية مثلها مثل المادة وفعل الإيجاد هو تحريك ما هو بالقوة من صور في المادة لتصبح بالفعل ، أو تحويلها من حالة القوة الى حالة الفعل بالمعنى الأرسطي .

وربما يكون سبب اللبس أو الحيرة التي يجد مؤرخي الفلسفة أنفسهم فيها وهم بصدد مشكلة قدم أو حدوث العالم عند ابن رشد أنه لم يفرق بدقة بين الأزلية والزمان . فالزمان عنده ، كما هو عند أستاذه أرسطو ، مقدار حركة الأشياء الخاضعة للكون والفساد . ولما كان العالم قديماً عند ابن رشد ، كما هو عند أستاذه أرسطو ، فقد اعتبر أن الزمان أيضاً قديم مثله ، وبالتالي اعتبر أنه لا يختلف عن مفهوم الأزلية .

---

(٣١) د . حسن جرائي : الزمان والوجود اللزمتان في الفكر الاسلامي - مجلة الحكمة ، العدد الأول ، السنة الأولى ، أكتوبر ١٩٧٦ ، ص ٧٧ ، ٧٨ .



ولم ينتبه ابن رشد الى أن للأزلية جانبين متميزين في حـرر رسطو ، وإلى أنها لابد وأن تتميز بأحد جانبيها عن الزمان . فالأزلية قد تعنى نوعا من الاستمرارية في الأشياء المتحركة أزليا كالسمااء الأولى وقد تعنى اللزمانية في الأشياء التي لا تتحرك قط كالمحرك الذي لا يتحرك والعقول المفارقة (٣٢) . وواضح أن هذا المعنى الثانى من الأزلية هو الذى يميزها عن مفهوم الزمان لأنه هو الذى يميز الله عن بقيسة الموجودات ، ونقصد بالله المحرك الذى لا يتحرك ، أما الزمان فهو مرتبط بمفهوم الحركة لأنه مقياس حركة الموجودات المتحركة .

#### (ب) موقف ابن رشد من الخلق من عدم :

يقول ابن رشد « يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر وفساده هو كون لغيره والا يتكون شيء من غير شيء فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذى يتحول وجودا ولا هو الشيء الذى يوصف بالكون أعنى الذى نقول فيه أنه يتكون فبقى أن يكون ها هنا شيء حامل للصور المتضادة وهى التى تتعاقب الصور عليها » (٣٣) . ويقول عن فعل الإيجاد أو الخلق عند المتكلمين مقارنا إياه بالإيجاد عند الفلاسفة : « أن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق أعنى بإيجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فأخرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة الى أن يصيره بالفعل فهو يتعلق عندهم بوجود فى الطرفين أما فى الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه وأما فى الأعدام فينقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه » (٣٤) . ويقول ابن رشد : « أن الامكان والمادة لا زمان لكل حادث وأنه ان وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه عدم ولا الحدوث » (٣٥) .

(٣٢) المرجع السابق : ص ٧١ ، ٧٢ .

(٣٣) تهافت التهافت : ص ١٠٢ .

(٣٤) المرجع السابق ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ١٣٣ .

ان الخلق عند ابن رشد كما يتضح من هذه النصوص ليس اخراج الوجود من العدم كما يدعى المتكلمون ، انما هو عند ، لأنه أرسطى بمخلص ، تحويل ما بالقوة الى الفعل . ومعنى هذا أنه لا بد من وجود ما يمكن أن يقبل هذا التحول أى لا بد من وجود مادة أزلية أبدية قديمة هى التى تتعاقب عليها الصور التى هى أيضا أزلية عند ابن رشد مثل المادة . وجعل ابن رشد اله أرسطو ، أى المحرك الأول الذى لا يتحرك ، الاها صانعا فعله حركة ، أى أنه وفق بين المفهوم الاسلامى لله والمفهوم الأرسطى له فأصبح الله عنده هو اله صانع خالق وخالقه عبارة عن تحريك المادة الموجودة أصلا لخراج ما بها بالقوة الى الفعل .

ويبدو لنا أن « الخلق » عند ابن رشد لم يكن بمعنى الابداع أى بمعنى الخلق من عدم انما كان بمعنى اليجاد أو التكوين . ان العالم عنده فى ايجاد مستمر منذ الأزل ، ولكنه لم يتسدد من العدم دفعة واحدة .

العالم اذن عند ابن رشد قديم وكذلك المادة الا أن هذه المادة القديمة مخلوقة من قبل الله منذ القدم ، ويمكننا القول أن هناك نمطين من الخلق عند ابن رشد : خلق للمادة منذ القدم وخلق للعالم أى للموجودات من هذه المادة منذ القدم أيضا ومعنى الخلق هنا اخراج ما هو بالقوة فى المادة الى الفعل ، مع ملاحظة أن هذا النمط من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل الى الأبد . ان الخلق من عدم عند ابن رشد هو خلق المادة الأولى وليس خلق العالم .

اعتمد ابن رشد على ميتافيزيقا أرسطو فيما يتعلق بنظريته فى « اليجاد » أو فى اصل العالم . واله أرسطو كما نعلم ليس علة فاعلة بل هو علة غائية وحسب ، بمعنى أن الموجودات كلها تتجه اليه فى حركتها لأنها عاشقة له . ان فكرة الخلق عنده مرفوضة ولذلك رفضها ابن رشد بمعناها التقليدية التى حددتها علماء الكلام ، وحوار فيها كما حوّر مفهوم الله عند أرسطو ووفق بينهما بحيث جعل الله ليس مجرد غائية للعالم بل جعله الفاعل والصانع الوحيد

له وإن كان فعله يعتمد على مادة قديمة • ولم يكتف ابن رشد بالاعتراف بعلية الله بل نسب هذه النظرية لأرسطو (٣٦) •

جعل ابن رشد لمفهوم القوة والفعل دورا كبيرا في نظريته عن أصل العالم واستخدم هذا المفهوم ليفرق بين الله الفعل الخالص ، وبين مخلوقاته المكونة من قوة وفعل •

وقد ادعى بعض مؤرخي الفلسفة أن لابن رشد نظريتين فيما يتعلق بأصل العالم ، فهو في كتبه الخاصة الموجهة لجمهور كبير من القراء لا يقول بالقدم بل بخلق العالم ، أما في كتبه الفلسفية أي في شروحه الأرسطية فيقول بقدم العالم • والحقيقة أن ابن رشد احتفظ بنفس النظرية في كل كتبه ، فهو فيما قال لنا أستاذنا الدكتور مذكور في محاضراته التي سبق الإشارة إليها ، من الفلاسفة الذين احترمو أفكارهم إلى أبعد الحدود • كان ابن رشد يقصد بقدم المادة في شروحه أنها قديمة زمانا وليست قديمة بمعنى أن لا علة لها ، فهي من خلق الله ، وهو إذا كان ينكر قدم المادة في كتبه التوفيقية فهو إنما يفعل ذلك بقصد إبراز رفضه لفكرة عدم وجود علة للمادة ولفكرة أن تكون هي علة ذاتها وبذا لا تختلف عن الله • والدليل على صحة هذا الرأي أن ابن رشد يؤكد دائما في كتبه الخاصة على أن ظاهر الشرع يوحى بأن الخلق كان من شيء وفي زمان لأن ذلك أقرب إلى تصور العامة الذين لا يستطيعون تصور وجود شيء من لا شيء أو وجوده في لا زمان • يقول ابن رشد : « وذلك أن قوله تعالى : « وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » يقتضى بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود ... وقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » يقتضى بظاهرة أن السموات خلقت من شيء (٣٧) • فالخلق من شيء عنده ما هو إلا معنى ظاهري ، أي معنى يعتمد على التمثيل بالشاهد ، يحتاج لتأويل من جانب الفلاسفة على ألا يكشف عن هذا المعنى للعامة وهو

---

(٣٦) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 18.

(٣٧) فصل المقال : ص ٢١ ، ٢٢ •

الخطأ الذى وقع فيه المتكلمون . يقول ابن رشد فى مناهج الأدلة : « وأما الطريق التى سلك بالجمهور فى تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد ، وإن كان ليس له مثال فى الشاهد ، إذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال فى الشاهد ، فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه آياه فى زمان ، وأنه خلقه من شيء ، إذ كان لا يعرف فى الشاهد مكون إلا بهذه الصفة . . . فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور . . . فاما أن يقال لهم أن عقيدة الشرع فى العالم هى أنه محدث ، وأنه خالق من غير شيء وفى غير زمان ، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور » (٣٨) . أن ظاهر الشرع فيما يخص الخلق يتفق والفكرة الفلسفية ولذا لا داعى للتأويل . أن الشرع نفسه يقول أن العالم خلق من شيء . هل يقول الشرع أن العالم قديم زمانا أو بمعنى آخر هل يقول أن الله خلقه فى لا زمان أم فى زمان ؟ يقول ابن رشد « ومن العجيب . . . أن التمثيل الذى جاء فى الشرع فى خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذى فى الشاهد ، ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد ، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ القطور وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين ، أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد ، وتصور الحدوث الذى أدى إليه البرهان عند العلماء فى الغائب فإذا استعمل لفظ الحدوث أو القدم بدعة فى الشرع » (٣٩) . فيما يخص علاقة الخلق بالزمان لابد من تأويل ما جاء فى القرآن بل أن القرآن نفسه يوحى بذلك باستخدامه للفظ الخلق بدلا من لفظ الحدوث على الرغم من أن تصويره لهذا الخلق يتفق تماما ومعنى الحدوث كأنما يوحى للفلاسفة أى لأهل البرهان بضرورة التأويل . أن العالم ليس محدثا بالمعنى التقليدى بل هو محدث قديم الحدوث .

ولقد اختلف ابن رشد فيما يذهب د . هويدى فى استعراضه لمشكلة الخلق فى الفلسفة الإسلامية وفى علم الكلام ، مع الفلاسفة كما اختلف مع مختلف الفرق الكلامية فيما يتعلق بهذه المشكلة . لقد اختلف مع

(٣٨) مناهج الأدلة : ص ١١٩ .

(٣٩) المرجع السابق ، ص ١١٩ ، ١٢٠ .



:الفلاسفة فى قوله بأن العالم قد خلق من العدم ( بمعنى أن المادة مخلوقة )  
كما اختلف مع الأشاعرة فى قوله بأن الخلق فى لا زمان (٤٠) .

وهناك فريق آخر من مؤرخى الفلسفة يرى على العكس أن المادة  
الأولى عند ابن رشد ليست من خلق الله . ويزعم هؤلاء أن المادة الأولى  
عند ابن رشد مساوية للوجود ، وهى قوة خالصة أو غياب لكل تحديد ،  
ولهذا لا يمكن أن تكون من خلق الله . أنها خالدة وموجودة دائما مع  
الله فيما يقولون . ويزعم هؤلاء أن فعل الله الوحيد فى مذهب ابن رشد  
هو استخراج صور الأشياء المادية الموجودة بالقوة فى هذه المادة الى  
الفعل (٤١) وفى رأينا أن هؤلاء الباحثين الذين يرون أن المادة قديمة عند ابن  
رشد ، بمعنى أنها غير مخلوقة لله ، استخلصوا هذا المفهوم من قراءة  
شروحه فقط ولم يتبينوا التفرقة الدقيقة البارعة التى وضعها هو بين معنى  
القدم ، والتى سبق وأن وضحناها . ولو كانوا دققوا النظر فى كتب ابن  
رشد الخاصة لتراجعوا عن موقفهم .

وهناك من بالغ فى تأويل فلسفة ابن رشد تأويلا أرسطيا بحثا  
حتى فيما يتعلق بمشكلة أصل الكون ، فذهب الى أن ابن رشد اعتبر  
المحرك الأول علة غائية فقط وليس علة فاعلة . ان كل محرك من محركات  
الأفلاك عند ابن رشد لا يتطلع للعقل الخاص بفلكه فحسب بل يتطلع  
أيضا الى العقل الأعلى . وهذا العقل الأعلى يمكن اعتباره علة أولى ،  
وليس المقصود هنا بالعلة الأولى أن كل شئ يصدر عنها بل المقصود  
بها أنها علة معقولة ، والمعقول هو علة « من يعقله » . ان الله عند  
ابن رشد اذن علة غائية ، وكل جوهر عاقل ومعقول يمكنه بدوره وبهذا  
المعنى أن يكون علة كائنات عديدة بما أن كل من هذه الكائنات يدركه  
بطريقته . ويستنتج أصحاب هذا الرأى أن ابن رشد لا يقول بالخلق  
ولا بالصدور المتتالى (٤٢) .

---

(٤٠) د . يحيى هويسدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية سنة  
١٩٦٥/١٩٦٦ . مكتبة النهضة المصرية ، ص ١٢٩ .

Copleston : La philosophie médiévale p. 216. (٤١)

Corbin : Histoire de la Philosophie islamique, (٤٢)

tome I, p. 34.



وما نراه جديرا بالإشارة إليه هو أن المادة الأولى القديمة ليست جسمانية ولا جوهرا تمتندا بالفعل ، إنما هي ما يمكن أن يصبح جسما عند اتحادها بالصورة الهيولانية . أن المادة الأولى ليست إلا مفهوم القوة المطلقة بالمعنى الأرسطى . إنها مجرد الامكانية والاستعداد للوجود ، وكأن ابن رشد أراد بموافقته أرسطو على فكرة قدم المادة أن ينفي عن الله وجوده فى أى وقت مع العدم . أن العدم المطلق ليس له وجود عند ابن رشد تماما كما هو الحال عند أرسطو .

ومن الباحثين من ينظر للموضوع برمته نظرة مختلفة . فيرى أن ابن رشد فى نظريته عن العالم لم يكن ماديا بحتا ولا كان مثاليا دينيا خالصا إنما كان صاحب موقف وسط بين النزعتين ، أو بعبارة أخرى حاول التوفيق بينهما . فمن المعروف أن الماديين يؤكدون أن الطبيعة أزلية وأبدية إذ أن مالا بداية له لا نهاية له . والمادة عندهم لا تستحدث ولا تفنى وإنما هى تخضع فقط للتحويلات والتغيرات . ويرفض هؤلاء تصور قصة الخلق كما جاءت بالأساطير القديمة ، وبأسفار العهد القديم ، وبكل الأديان السماوية منها وغير السماوية . كما أن هؤلاء الماديين يرفضون مبدأ الخلق من العدم ، وهو المبدأ الذى أخذ به بعض المتكلمين المسلمين مثل الأشاعرة وكل علماء اللاهوت المسيحى ، كما رفضوا حدوث العدم أو وقوع الفناء للطبيعة أو للعالم والمادة وهو ما قال به كثير من المتكلمين المسلمين وأجمع عليه رجال الكنيسة المسيحيون . ولقد استطاع ابن رشد الجمع بين الاتجاهين بالتأويل ، إذ أبرز فكرة عدم وجود تناقض بين فكرة أزلية الطبيعة وفكرة وجود فاعل أول لهذا الكون ، ووفق بينهما : فهو يقر بأزلية الطبيعة وأبديتها ويعترف فى نفس الوقت بوجود فاعل أول للكون ، بل أن أزلية الطبيعة وأبديتها هى فى رأى ابن رشد النتائج الطبيعى للاعتراف بوجود مبدأ أول أو علة أولى أو فاعل للوجود (٤٣) .

يتضح من هذا العرض رفض ابن رشد لفكرة الخلق من عدم كما جاءت عند المتكلمين ، إنما « الخلق » عنده من مادة أزلية وإن كانت

(٤٣) د. محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد — دار المعارف مصر سنة ١٩٧١ ، ص ٦٠ — ٦٤ .

مخلوقة ، وفعل الخلق عبارة عن اخراج ما هو بالقوة فى هذه المادة من صور أزلية الى الفعل . ونفى ابن رشد وجود « الحادث بالجنس » أى الخلق من عدم ، وبالتالي كان لابد أن يتفق وجود « العدم المحض » و « الفناء المحض » (٤٤) . وقال ابن رشد بنمطين للوجود ، وهو فى هذا متأثر بوضوح بأرسطو ، هما الوجود بالقوة والوجود بالفعل المرتبطان بعلاقة جدلية . يقول ابن رشد فى تفسير ما بعد الطبيعة : « فان قيل بأى جهة يتعلق فعل الفاعل عندكم بالاعدام قلنا بالوجه الذى يتعلق به فى اليجاد وهو اخراج ما بالقوة الى الفعل فان الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة وكل قوة فانما تصير الى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل . فلو لم تكن القوة موجودة لما كان ها هنا فاعل أصلا ولو لم يكن الفاعل موجودا لما كان ها هنا شيء هو بالفعل أصلا ولذلك قيل أن جميع النسب والصور هى موجودة بالقوة فى المادة الأولى وهى بالفعل المحرك الأول » (٤٥) .

ولعل د . قاسم من القلائل جدا الذين ادعوا بأن العالم عند ابن رشد محدث . فهو فى « الفيلسوف المقتضى عليه : ابن رشد » ، يتهم رينان بعدم فهم ابن رشد لأنه قال بقدّم المادة الأولى عنده ، تلك المادة التى نشأ منها العالم . ويتهم مونك كذلك بنفس الشيء ، ويعطى سبب هذا اللبس عنده باعتماده على نص مأخوذ من تفسير ما بعد الطبيعة . ان ابن رشد فى تفسيره لأرسطو يقول بقدّم العالم ، فيما يقول د . قاسم ، لأنه مجرد شراح للمعظم الأول أما « فى كتيبه الخاصة ومنها تهافت التهافت فهو يقول بالخلق (٤٦) . ولعل عرضنا يكون قد أثبت ، اعتمادا على نصوص مختلفة مأخوذة من شروحه ومن مؤلفاته الخاصة ، ان العالم قديم بالفعل عند ابن رشد وإن لم يكن قديما بالذات بل هو قديم زمانا فحسب وهو مالا يتعارض مع مفهوم خلق الله . وخطأ كل من رينان ومونك الحقيقى فى رأينا أنهما قالوا بالمادة الأولى قديمة غير مخلوقة عند ابن رشد . وفى رأينا ان ابن رشد التزم دائما بنفس الموقف سواء فى شروحه الأرسطية أو فى كتيبه الشخصية ، فالعالم كان دائما

(٤٤) المرجع السابق : ص ٦٨ .

(٤٥) تفسير ما بعد الطبيعة - ص ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ .

(٤٦) د . محمود قاسم : الفيلسوف المقتضى عليه ابن رشد - ص ٦٢٦

عنده قديما محدثا أو قديم الحدوث . ثم ليس دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ضد الغزالي فيما يتعلق بقدم العالم دليلا على تأييده لفكرة القدم بل ألم يقدم أربعة أدلة على اللقدم !؟

### «ج) نظرية الخلق المستمر عند ابن رشد وموقفه من نظرية الصدور :

يقول ابن رشد في تهافت التهافت : « ان الفاعل قد يلغى صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه . استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثانى انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود ذلك المفعول اعنى انه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أى هما معا وهذا الفاعل اشرف وادخل فى باب الفاعلية من الاول لأنه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد اليجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والأشياء التى وجودها انما هو فى الحركة فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون ان الحركة فعل الفاعل وأن العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفعل للحركة هو الفاعل للعالم وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم (٤٧) .

جاءت فكرة الخلق المستمر عنده فى رأينا نتيجة لأخذه بفكرة ان الخالق محرك اول وأن فعل الخلق هو تحريك المادة وبما ان الحركة مستمرة فالخلق متجدد ومستمر أى أنه لا يتم دفعة واحدة من العدم بل هو متجدد من لحظة لأخرى ، انه خلق يجعل العالم يستمر ويتغير فى نفس الوقت ، أى ان القدرة الخالقة عنده مستمرة . وهذه القدرة تحافظ على العالم وتحركه باستمرار . ان العالم قديم ولكن له علة خالقة ومحركة هى الله الذى هو بالطبع قديم ايضا مثل العالم وان كان يمتاز عنه أنه بدون علة (٤٨) .

(٤٧) تهافت التهافت : ص ٢٦٤ .

(٤٨) Carra de Vaux : Averroës, dans Encyclopédie de l'Islam, tome II p. 437.

وهذا التنوع من الخلق المستمر فيما يرى ابن رشد وكما يتضح من النص الذى ذكرناه « أشرف » من الخلق الذى يتم دفعة واحدة ولا يتكرر . ان الفاعل فى حالة الخلق المستمر له مكانة أشرف لأنه يخلق ويحفظ هذا الخلق . ونعتقد أن هذا النوع من الخلق قد حل له تماما مشكلة قدم أو حدوث العالم . فالخلق مستمر منذ الأزل وإلى الأبد فالعالم قديم زمانا وإن كان له علة خالقة هو الله الذى لا يكف عن الخلق ، فالعالم قديم دائم الحدوث .

ان الكون لم يخلق ، أو لم « يوجد » أو لم « يحدث » فى فترة زمانية محددة من قبل العلة الأولى كما جاء فى قصة الخلق فى الكتب السماوية ، بل ان عمليات « الخلق » أو « اليجاد » أو « التحول » أو التبديل أو التغير والتطور هى عمليات أزلية وأبدية ومستمرة . والحدوث هنا لا يكون حدوثا بالذات أى حدوثا بالجنس لأن المادة قديمة والطبيعة أزلية إنما هو حدوث بالأجزاء ، أى بالأفراد . وعمليات الكون والفساد الدائمة والمستمرة هى وحدها المتميزة بالحدوث (٤٩) .

ويختلف مفهوم الحدوث عند ابن رشد عن مفهومه عن المتكلمين . يقول ابن رشد فى تهافت التهافت : « فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالفعل من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل هى التى تسمى حدوثا . . . فكما أن الموجود الأزلى أحق بالموجود من الغير الأزلى كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه فى وقت ما » (٥٠) ان حركة التحول من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل هى وحدها التى تعد حدوثا عنده ، والحدوث عنده أزلى لم يحدث فى وقت ما ونقصد هنا بالحدوث حدوث العالم .

ولم يقل ابن رشد بالصدور ، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله مختلف عن تصور علماء الكلام الأشاعرة له بل ومختلف عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا اللذين

---

(٤٩) د : محمد عمارة : السادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٦٥ - ٦٨ .  
(٥٠) تهافت التهافت : ص ١٦٧ ، ١٦٨ .



إنتهيا إلى القول بالضدور أو بالفيض (٥١) . لم يعتمد ابن رشد على المبدأ الشهير الذى حل به بقية المشائين العرب مشكلة العلاقة بين الله والخليقة أو العلاقة بين الواحد والمتعدد وتقصده به مبدأ « أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » . وهو المبدأ الذى أبرزه بالذات ابن سينا . إنما قال بوسيط وحيد بين العلة الأولى أو الله والكثرة أو العالم وجعل العقل الأول هو هذا الوسيط . وهذا العقل الأول كما هو معروف هو محرك سماء النجوم الثابتة أو محرك سماء الثوابت . وداخل هذه السماء تتحرك هيراركية من الأفلاك لكل منهما أيضا نفس عاقلة وكل نفس من هذه النفوس العاقلة تلعب بالنسبة للفلك التابع لها أو الذى يليها دور المحرك تماما كما أن العقل الأول هو محرك السماء الأولى . لقد لفت نظر ابن رشد هذا النظام الحركى للعالم الذى يقدمه أرسطو فى نهاية الكتاب الثامن من كتاب الميتافيزيقا ، فهو أشبه بذلك النظام الذى ييشه قائد فى جيشه أو تبشيه حكومة فى مدينة . واعتمادا على هذا النظام وعلى رفضه لفكرة الخلق دفعة واحدة حل ابن رشد مشكلة علاقة الواحد بالكثرة ، وفى نظره أن الفلسفة الأرسطية حلت تماما هذه المشكلة عندما رأت أن مبادئ الخلق تختلف حسب المراحل أو الدرجات فالعقول تصدر عن العقل الأول أما كثرة الأشياء الأرضية فتنتج عن المادة والصورة وعن الأجسام السماوية . وبينما كان ابن سينا ينظر للكون نظرة أفلاطونية محدثة أى يعتبره سلسلة من الحقائق التى تفيض منذ الأزل الواحدة عن الأخرى ، نجد أن ابن رشد يتصوره على أنه عبارة عن تجانس من الحركات تتظمها نفس الغاية وهى الله الذى يسعى العقل لتعقله (٥٢) . يقول ابن رشد فى تفسير ما بعد الطبيعة : « أن الحال فى تعاون الأجرام السماوية فى تخليق ما ها هنا من الموجودات وحفظها كالحال فى ذوى السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدنية فاضلة واحدة بأن يقتدون فى أفعالهم بما يفعله الرئيس الأول » (٥٣) . ويقول فيه أيضا : « وأما ما جرت به العادة من أهل زماننا بأن يقال أن المحرك الكذا صدر عنه محرك كذا أو فاض

(٥١) د . العراقى : الفلسفة العقلية عند ابن رشد ، ص ١٢٧ .

(٥٢) Brehier La philosophie du moyen âge p. 227 à 299 .

(٥٣) تفسير ما بعد الطبيعة ، المجلد الثالث ، ص ١٦٥٠ .



عنه أو لزم ما أشبه هذه الألفاظ فشيء لا يصح مفهومه على هذه المبادئ  
المبارقة : : : : : فإن الفاعل . . . ليس يصدر عنه شيء إلا اخراج ما بالقوة  
الى الفعل وليس ما هنا قوة ولذلك ليس هناك فاعل وإنما ثم عقل ومعقول  
ومستكمل ومستكمل به على الحال الذي تستكمل الصنائع بعضها ببعض  
وذلك بأن تأخذ بعضها مبادئها من بعض « (٥٤) » .

عالم جان جوليفيه في بحثه الذي تقدم به لـ « مهرجان ابن رشد »  
الذي نظمته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والذي عقد في  
الجزائر من ٤ الى ١٠ نوفمبر ١٩٧٨ ، موقف ابن رشد من نظرية الصدور  
ضمن ما عالم من مواقف ابن رشد الفلسفية ، التي اختارها ليبين اختلاف  
ميتافيزيقا ابن رشد عن ميتافيزيقا أستاذه أرسطو . وهو يرى أن الشارح  
اتفق مع أرسطو في أن العلة الأولى للوجود هي عقل ، إلا أن فيلسوفنا  
العربي أضاف الى هذه النظرية الأرسطية نظرية الفيض المتتالي المنظم  
للمحركات وللأفلاك عن المحرك الأول . وقد اعتمد جوليفيه على  
نصوص « تلخيص ما بعد الطبيعة » ، وهي نصوص يمكن أن توحى  
بالقول بالصدور (٥٥) . ولا يمكننا انكار خلو فلسفة ابن رشد من كل أثر لنظر  
الفيض الأفلوطينية إلا أننا نؤكد أنه رفض تماما أهم مبادئها ونعنى به  
أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وتمسك كما أوضحنا من قبل بأن  
الكثرة تصدر عن الله بواسطة العقل الأول .

بهذا العرض نعتقد أننا نكون قد أبرزنا أهم عناصر نظرية  
العالم عند ابن رشد . فالعالم عنده قديم الحدوث أو هو قديم  
زمانا فقط ، وإن كان ليس قديما بالذات . أما من حيث موقف فيلسوفنا  
من الخلق ، هل هو خالق من العدم أم خلق من مادة فإن ابن رشد يستخدم  
صيغة « الخلق من عدم » في « فصل المقال » وفي « مناهج الأدلة »  
وإن أوحى أحيانا في كل من « تهافت التهافت » و « تفسير ما بعد

(٥٤) المرجع السابق ، ص ١٦٥٢ .

J. Jolivet : Divergences entre les Métaphysiques (٥٥)  
d'Ibn Rushd et d'Aristote p. 6 — 7.

في « مهرجان ابن رشد » : الذكرى الثمانية لوفاته في  
الجزائر ١٩٧٨ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجزء الأول :  
ابن رشد ، مؤلفاته وتأثيره في الفكر الانساني .

الطبيعية ، بأنه يأخذ برأى أرسطو من حيث أن المادة قديمة وأن الخلق ما هو الا اخراج ما هو موجود بالقوة فى المادة الى الوجود بالفعل .  
وذهب أستاذنا د . مذكور فى محاضراته القيمة التى سبق لنا الاشارة اليها الى أن ابن رشد لاحظ أن أرسطو لم يحدد العلاقة بين الهيولى والمحرك الأول كما لاحظ أيضا أنه قال بالعقول وبالأفلاك دون أن يوضح كيف وجدت بينما حاول المشاؤون العرب تفسير ذلك . وحل ابن رشد هذه المشكلة فيما نرى بقوله أن الهيولى قديمة ، وهو فى هذا يتفق مع أرسطو ، وإن جعلها فى نفس الوقت مخلوقة وبذا يكون قد حافظ على سلامة العقيدة . أما بالنسبة للعقول وللأفلاك فرأينا كيف ربط بينها وبين الخالق . وتأكيده المستمر على فكرة الخلق المتجدد المستمر يكاد يقطع بأن عدم لا وجود له عنده .

ولا يعيب ابن رشد فى رأينا أنه قال بالقدم ، فهذه النظرية الفلسفية تتفق مع بقية مذهبيه ولسنا بصدد محاكمة فيلسوف قرطبة محاكمة دينية ، فكفاه ما حدث له فى حياته انما نحن بصدد محاولة توضيح ما ذهب اليه فعلا ، تاركين الحكم على ايمانه لغيرنا . ولذلك نعتقد أن الدكتور محمود قاسم بالرغم من دراساته المتعددة عن ابن رشد ومن جهوده المتواصلة لإبراز قيمة هذا الفيلسوف وإبراز أثره فى الفلسفة المسيحية ، تخلى عن الموضوعية العلمية عندما ذهب الى أن ابن رشد يقول بحدوث العالم والى أنه لم يقل أبدا بقدمه . وكان د . محمد يوسف موسى أكثر توفيقا فى الحكم على هذه النظرية عند ابن رشد وأكثر التزاما بالموضوعية العلمية مع التمسك بالعقيدة الاسلامية ، عندما قال انه من الخير أن نقول بأن القول بالحدوث يجعل من السهل تصور النسبة أو العلاقة بين الله والعالم أى بين الخالق والمخلوق . والوحى وإن جاء بحدوث العالم فى الزمان فإن للعقل منطقيا أن يجيز لا أن يوجب كما ادعى ابن رشد قدم العالم (٥٦) . ويمكننا القول أن العقل وحده لا يستطيع القطع أبدا بأحد الرايين هل العالم قديم أم حادث ، أى هل له بداية زمنية أم لا ، لأن القوانين يتطلبان منا فى الحالتين.

« الخروج » من الزمان ، وبالتالي تحقيق المستحيل ، ونرى أنه من الحكمة الأخذ بما جاء في العقيدة طالما أن الاستدلال العقلي لا يستطيع إثبات أحد الرأيين . ولا ننكر أن المشكلة كما قال الرازي مقامها « مقام مهيب غامض » إلا أن فيلسوف قرطبة الجريء العقلاني الخالص ما كان يخشى غموضا وما كان يحول دون استخدامه للعقل في أى مجال أى شيء ! (٥٧) .



## الفصل الثاني

### مشكلة العالم عند ألبرت الكبير

#### وتلميذه توماس الأكويني

##### أولا - مشكلة العالم عند ألبرت الكبير :

كثيرا ما كان ينتهى ألبرت الكبير فى فلسفته الى نتائج تتعارض والعقيدة وعندئذ كان يقول أن ما يقدمه فى كتبه الفلسفية لا يعبر عن فلسفته الشخصية فما هو الا مجرد عارض لآراء الفلاسفة ، أما فلسفته قالبحث عنها يكون فى كتبه اللاهوتية . رأينا ونحن بصدد معالجة مشكلة التوفيق عنده ان هذا الموقف يحير دارس فلسفته . ومن الموضوعات الهامة التى تعارضت أفكاره فيها مع ما جاء فى العقيدة مسألة أصل المخلوقات أو أصل العالم . فبينما تؤكد العقيدة المسيحية أن المخلوقات بتعددتها قد خلقت دفعة واحدة ومباشرة بواسطة خلق الله ، فان ما يسميه ألبرت بالفلسفة المشائية ( وهى الأرسطية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة ) ترى أن الكثرة توجد فى الكون بواسطة معلول أول هو العقل الأول (١) . تمسك ألبرت كمسيحي بما جاء فى العقيدة وعرض من ناحية أخرى فلسفة المشائين مدعيا أنه مجرد عارض لها ولا يعنى هذا أنه مؤمن بها .

والفلسفة المشائية فى نظر القديس ألبرت ليست فقط تلك الموجودة فحسب فى كتب أرسطو بل تلك الموجودة أيضا فى كتاب العلل وفى كتب المشائين العرب وخاصة تلك التى نجدها فى تأويل الفارابى وابن سينا للفلسفة الأرسطية ، اذن هى الفلسفة الأرسطية المصطبغة بصيغة أفلاطونية

---

(١) Duhem : Le système du monde. Tome V.p. 430 — 431.

(م: ١٦ - ابن رشد )



محدثه . وتمسك ألبرت بالمبدأ الشهير ، الذى أعتمد عليه كل المشاؤون .  
العرب باستثناء ابن رشد وهو أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والتفسير  
اصل الكون . ولعل تمسكه بهذا المبدأ هو الذى دفعه الى مهاجمة  
الفيلسوف اليهودى الشهير ابن جبيرول الذى ذهب ، متفقاً فى هذا مع  
العقيدة المسيحية ومختلفاً مع المشائية العربية ، الى أن الله يخلق  
بارادته دفعة جديدة كثيرة الموجودات . واعتبر ألبرت أن هذه الفكرة  
بالرغم من كونها تتفق وفكر علماء اللاهوت المسيحى ، لا تتفق وقواعد  
الفلسفة (٢) .

### (١) العالم قديم فلسفياً :

عرض ألبرت فى كتابه « الطبيعة » الحجج التى برهن بها المشاؤون  
مثل أرسطو وابن سينا والغزالي على أنه ليس للحركة ولا للزمان بداية .  
ولكنه يضيف هذه الملاحظة فى الكتاب الثامن : « ان هذه البراهين  
تثبت فقط أن العالم لم يكن لوجوده بداية وأنه لم يوجد وقت لم تكن فيه  
الحركة موجودة . ان هذا صحيح بالتأكيد ولقد وافقنا عليه فيما  
سبق » (٣) . وهو يقول فى الفصل الخامس عشر من نفس الكتاب الثامن  
من الطبيعة بعد أن بحث عن أدلة فلسفية لصالح الخلق وضد قدم  
العالم : « ان أى من هذين الرأيين لا يمكن اثباته عقلياً ، ولا يمكن  
اثباته الا بأدلة احتمالية » (٤) وهكذا يبدو موقف ألبرت الكبير  
مضطرباً بصدد هذه المشكلة : فهو تارة يقول ان هناك أدلة عقلية  
فى مجال الفلسفة تؤكد قدم العالم ، وتارة يتخذ موقف ابن ميمون  
من نفس المشكلة : ان الخلق محتمل كما ان القدم محتمل ايضاً .

---

(٢) St. Albert : De causis, Lib. I, tract. III, chap. VIII,  
cité par Bréhier dans "La philosophie du moyen âge" p. 299.

(٣) St. Albert : Physica, lib. VIII, tract I, chap. IV,  
cité par Duhem dans "Le système du monde", tome V.  
p. 434.

(٤) St. Albert : Physica, lib. VIII, tract. I, chap. XV cité  
par Bréhier dans "La philosophie du moyen âge" p. 300.

والمادة الأولى عند البرت الكبير لم تنشأ ولكنه يرفض من جهة أخرى فكرة أنها لم تخلق ، ويذكرنا هذا التحايل للخروج من المأزق الذي تضبعه فيه الفلسفة الأرسطية ، فيما يتعلق بالمادة ، بما ذهب إليه ابن رشد من قبل من أن المادة الأولى قديمة وإن كانت من مخلوقات الله . ويبدو لنا أن البرت يقول بالخلق ، فهو من رجال الكنيسة ولا يستطيع أن ينكر ذلك ، ولكنه خلقا تختلط فيه المفاهيم الأرسطية بالمفاهيم الأفلاطونية المحدثه .

ورفض القديس البرت التأويل الشائع في عصره لهذه الآية :  
"In principio Deus creavit caelum et terram."

« وفي البدء خلق الله السموات والأرض » ، إذ كان آباء الكنيسة يقترحون أن تشير كلمة "Caelum" في هذه الآية الى مجموعة المخلوقات الملائكية ، وأن تشير كلمة "terram" الى مجموعة الأجسام والسموات والعناصر . رفض تلميذ الأرسطية المستجد هذا التأويل لأنه غير فلسفي . قائلا : « يدعى البعض أن الله قد خلق أولا الملائكة ثم الأفلاك السماوية ، ولكن هذا مما لا يمكن اثباته بطريقة برهانية . ولذا فمن يقول هذا فهو يتحدث حديثا غريبا على الفلسفة . ان مثل هذا التأكيد لانتاقشه ولا يمكننا مناقشته » (٥) .

ويقول البرت في الكتاب "الحادي عشر من الميتافيزيقا ان الأرسطيين يتفقون مع الرواقيين وخاصة مع الأفلاطونيين في أن « المادة الأولى لم تأت الى الوجود بواسطة علة مكونة أو محركة انما هي دائمة الوجود ... ويضيف الأرسطيون أن المحرك الأول يمكن ان ينظر له من زاويتين إذ يمكن أن ينظر له في حد ذاته وهو من هذه الزاوية نور وعقل فعال . ويمكن أيضا أن ينظر له كعلة فيقال عنه من هذه الزاوية بنوع من التشبيه أنه لمس المادة وأنه بطريقة ما قد تجسد ... لو نظر آذن لهذه العلة الأولى في حد ذاتها فهي نور هائل موجود في حد ذاته وتصدر عنه أنوار أخرى ، وما ينتج عن هذه العلة هو العقل الذي يحتل المكانة الأولى

يعد هذه العلة ذاتها . . . . . وأما من حيث أن هذه العلة الأولى تلمس المادة فإن ما يصدّر عنها هي النظام الأولى التي تحركتها بواسطة صورتها الفعالة ولو نظر بالفعل للعلة الأولى من الزاوية الأولى فهي فعل خالص . أما إذا نظر إليها من الزاوية الثانية فهي قوة فعالة مختلطة بالمادة . وكذلك العقل الذي يلي من حيث الرتبة العلة الأولى يمكن أيضا أن ينظر له من هاتين الزاويتين . . . فهو من حيث أنه يشغل المرتبة التالية للعلة الأولى يلمس المادة فينتج عن ذلك السماء الخاصة به ، لأنه من هذه الزاوية ( كما قلنا ) هو قوة . . . وهكذا خلقت كل العقول وكل الأفلاك السماوية . وبهذه الطريقة خلقت الطبيعة في رأى الأرسطيين » (٦).

ويتضح من هذا النص أن القديس ألبرت خلط بين النظرية الأرسطية والنظرية الأفلاطونية المحدث في الخلق . ويمكننا تأكيد أن ألبرت الكبير طبع نظريته هذه بطابع مسيحي ، كما أنه لم يستبدل التعبيرات المسيحية مثل الملائكة بمصطلحات أرسطية مثل العقول السماوية . ولكن الشيء الذي لا يمكننا الحكم عليه هو مدى إيمانه بنظريته التوفيقية هذه (٧) .

#### (ب) الخلق يتم عن طريق القيض :

وجدت في زمن القديس ألبرت نظريتان مشائيتان فيما يتعلق بالأفلاك السماوية ، الأولى نظرية أرسطو ذاته ، التي عرضها في الكتاب الحادي عشر من الميتافيزيقا والتي قدمها ابن رشد في كتابه الذي كان له شهرة عظيمة جدا في العصور الوسطى المسيحية وإن كان هذا الكتاب يكاد يكون مجهولا بالنسبة لقراء العربية اليوم ونقصد به « جواهر الأجرام السماوية » De Substantia Orbis . أما النظرية الأخرى فهي تلك التي عرضها الفارابي وابن سينا والغزالي . ولم يلتزم القديس ألبرت بأى من هاتين النظريتين بل أخذ منهما معا . تأول القديس ألبرت أرسطو في هذا الصدد كما فعل المشاؤون العرب من قبل ، أى تأوله

St. Albert : Metaphysica, Lib XI, tract. II, Chap. (٦)  
XX, cité par Duhem : Le système du monde, tome V p.  
444 — 445. (٧)

تأويلا أفلاطونيا. مجدثا : ولذلك نراه يستخدم تعبيرات مثل الفيض fluxus — والصدور emanatio ، كما يؤكد أن العقل الكوني الفعال intellectus universaliter agens هو المصدر الذي يفيض عنه العقل الثاني ، وعن هذا العقل يفيض العقل الثالث وهكذا كما رأينا . كما أن الأفلاك تفيض عن العقول التي تحركها وينفس الطريقة تأتي الأرض للوجود : وقد يبدو أن هذا التفسير للخلق الذي استعاره القديس ألبرت من المشائين العرب يتناقض مع الثببات الإلهي ومع فعل الخلق الإلهي . إلا أن ألبرت لا يعتقد أن الفيض يمكن أن يقلل من شأن الله أو يجعله يخضع لبعض التغيرات لأنه يبين أن أية علة لا تعمل إلا بالاعتماد على العلة الأولى وبمساعدها ، بحيث أن الفيض كله يجب أن يرجع في النهاية لله . ويبدو أن هذا الفيض يأخذ معنى الانتشار التدريجي للخير عند القديس ألبرت في بعض الأحيان ، كما يبدو أحيانا وكأنه نمط من الانتشار التدريجي للنور . وواضح أنه تأثر بكتاب العلل وبالأفلاطونية المحدثة ، وبالمشائين الأفلاطونيين في هذا المجال أكثر مما تأثر بأرسطو التاريخي . ولكن يبدو أن القديس ألبرت نفسه لم يتبين أن نظرية الفيض التي يقول بها لا تتفق تماما مع النظرية المسيحية للخلق أي مع نظرية الخلق من عدم . ويلخص لنا كويلستون ذلك الموقف الفكري عند القديس ألبرت قائلا : لا أدعى أن القديس ألبرت كان يريد جعل نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة محل النظرية المسيحية . ولكنه حاول التعبير عن الأولى بمصطلحات الثانية دون أن يتبين تماما صعوبات مثل تلك المحاولة (٨) . ولعل هذا هو سبب عدم وضوح كتابات القديس ألبرت الفلسفية .

وفسر ألبرت الكبير أرسطو بطريقة فريدة بالنسبة لنظرية العالم . فهو يذهب إلى « أن الذي يفهم أرسطو جيدا يرى بلا صعوبة أن هذا الفيلسوف لم يثبت أبدا قدم العالم ولا قدم الحركة ولكنه فقط افترضهما » (٩) ، ويبدو من قوله هذا وكأنه يدافع عن أرسطو ضد رجال الدين . ويمكننا القول أن لألبرت الكبير موقفين مختلفين بعض الشيء من

Copleston : La philosophie médiévale p. 318. (٨)

Duhem : Le système du monde, tome V, p. 434. (٩)



الفكر الأرسطي . ففى بداية حياته الفكرية كان أقرب الى عالم اللاهوت منه الى الفيلسوف . أما بعد طول اشتغاله بالفلسفة فقد أصبح أقرب الى الفيلسوف منه الى رجل الدين . ولعل رأينا هذا يتضح تماما لو رجعنا بالتالى لقائمة أعماله التى قدمناها فى بداية هذه الدراسة التى تظهر التطور الفكرى الذى حدث لدى القديس ألبرت . كان القديس ألبرت وقت شرحه لطبيعة أرسطو وكتابته لفيزيقاه كان ما يزال متشبعا بتعاليم اللاهوت الكلاسيكية . تلك التى تعتبر أمامها القديس أغسطين ، كما كان مصمما على عدم التوضيح بتعاليم هذا اللاهوت من أجل النظريات الفيزيائية والميتافيزيقية التى يقول بها كل من الفلاسفة اليونان والعرب . ولكن بعد دراسة صبورة وطويلة للنظريات اليونانية - العربية تحول ألبرت بالتدريج وظهر ألبرت جديد فى الميتافيزيقا . لقد أصبحت آراؤه فى « الفيزيقا » تبدو له عبثا فى الفلسفة ، وأصبحت البراهين التى كان يعتبرها قوية ومتينة للغاية تبدو له مجرد حجج لاهوتية لا يصح اللجوء اليها فى النقاش الفلسفى . وبالرغم من أن هذا المؤمن المستجد بالفلسفة كان يعلن أنها ليست آراءه وأنه لا يؤكد حقيقتها فإنه كان يعرضها بطريقة تكذب ما يعلنه : لقد غزت الأرسطية فكر ألبرت (١٠) .

ولو تتبعنا تطور نظرية العالم عند ألبرت الكبير لرأيناه يأخذ نفس مسار تطور فكره . فهو فى أول شروحه على أرسطو وهو « الطبيعة » يتبع ابن ميمون فى موقفه من مسألة قدم العالم . فبعد محاولة الموصل الى حجج فلسفية لصالح الخلق ولصالح قدم العالم أيضا ، انتهى الى أن أى من هذين الرايين لا يمكن أن يبرهن عليه برهنة يقينية والى أن كل ما يمكننا فعله هو فقط التوصل الى حجج احتمالية لصالحهما معا (١١) . ولكنه لم يقف أبدا عند هذه الاحتمالية ، ففى شروحه الأرسطية التالية وخاصة فى « الميتافيزيقا » قدم لنا العديد

Ibid p. 449.

(١٠)

St. Albert : Physica, lib. VIII. tract. I, chap. XV (١١)  
cité par Bréhier dans "La philosophie du moyen âge" n. 300.



من تفاصيل نظرية ابن سينا عن العقول المحركة للسموات وعن خلقها (١٢) .  
أصبح فيما يبدو يأخذ يقدم العالم كما جاء في النظرية المشائية  
المصطنعة بصيغة أفلاطونية محدثة عند ابن سينا . ولم يصل ألبرت  
في رأينا أبدا إلى حد القول بالنظرية الأرسطية الخالصة النقية كما  
جاءت في شروح ابن رشد ، بل وقف عند حد القول بالقدم وبالصدور معا  
أي بالأرسطية الأفلاطونية . ويعتقد برييه أن ألبرت تراجع عن هذه  
النظرية في مؤلفه « الأحكام » عندما عد من يشبهون العقول المحركة  
بالملائكة « مجانين » وعد هذه النظرية ذاتها ( لضلالة ملعونة ) (١٣)  
وفي الحقيقة هناك شبه اجماع على أن كتاب « الأحكام » وضعه  
ألبرت قبل شروحه الأرسطية وبالتالي فإن حكمه هذا على النظرية  
المشائية الأفلاطونية المحدثه سابق على إيمانه بها ذلك الإيمان  
الذي تجلى في شروحه الأرسطية اللاحقة .

#### (ج) مقارنة بين ألبرت الكبير وابن رشد في هذا المجال :

على الرغم من محاولة ألبرت الكبير الجادة لاستيعاب الأرسطية  
في الفكر المسيحي فإنه لم ينجح في ذلك . إذ بقيت الأرسطية في فكره  
قائمة بذاتها مستقلة في شروحه وغير مندمجة في بقية فكره الذي  
تجلى في مؤلفاته اللاهوتية التي اعتبرها معبرة عن فكره الحقيقي .  
وفيما يتعلق بنظرية أصل الكون أو أصل العالم ظل ألبرت الكبير  
متاثرا بشدة بالأفلاطونية المحدثه خاصة بما جاء في كتاب العلل .  
واعتمد على هذا المبدأ الشهير الذي أعتمد عليه المشاؤون العرب من  
قبل ، وخاصة ابن سينا ، ألا وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ،  
وهو المبدأ الذي يعبر بإيجاز عن كل نظرية الفيض الأفلاطونية . ولقد رأينا  
كيف تنبه ابن رشد إلى أن هذا المبدأ مدسوس على الفلسفة الأرسطية  
ولذلك رفضه بشدة وصراحة وتمسك على العكس بالنظرية الأرسطية إلى  
حد كبير . وعلى الرغم من أن نظرية الفيض لا تتفق والعقيدة المسيحية

---

Bréhier (E) : La philosophie du moyen âge (١٢)  
(Bibl. de synthèse historique. L'évolution de l'humanité  
45). Paris, 1937, p. 300.

Ibid p. 300 et St. Albert : Sentences, dist. XIV (١٣)  
art. 6.

فقد أخذ بها القديس البرت إيماناً منه بأنها تعبر عن الحقيقة الفلسفية ! ويمكننا القول بعد هذا الغرض أن القديس البرت لم يأخذ شيئاً تقريباً من النظرية الأرسطية عن أصل الكون وبالتالي لم يتأثر في هذا المجال بابن رشد بل وقع في حبال التفسير الأفلاطوني المحدث الذي قدمه المشاؤون العرب أمثال ابن سينا والذي كان منتشراً حينذاك .

### ثانياً - مشكلة العالم عند القديس توماس الأكويني :

اضطر كل الفلاسفة المؤمنون بالله واحد والسابقون على القديس توماس الأكويني عند تعرضهم للميتافيزيقا أن يتجاوزوا أرسطو بالرجوع إلى إحدى صور الأفلاطونية وبذلك أكملوا أرسطو أو عدلوه وهذا ما فعله مثلاً ابن سينا وابن جبرول وابن ميمون وابن رشد . إلا أن أحداً منهم لم يستطع أن يتغلب تماماً على التعارض الموجود بين فلسفتي العصور القديمة ، أي بين الأرسطية والأفلاطونية ، وبالتالي لم يستطع التوفيق بينهما في وحدة مذهبية واحدة . لم ينجح في ذلك أحد قبل القديس توماس الأكويني ، وهذا هو بالتحديد ما يمثل أصالته وقدره . إذ استطاع أن يقدم ميتافيزيقا أرسطو بطريقة تحتوي على كل القضايا الرئيسية للميتافيزيقا الأفلاطونية وفي نفس الوقت استطاع أن يحقق المطالب الأساسية للعقيدة الموحدة (١٤) . هكذا قدم لنا المؤرخ الفلسفي فان ستينبرجن موقف القديس توماس الأكويني من الميتافيزيقا بوجه عام وهو يشتمل بالطبع على النظرية التي تعيننا ونقصد بها أصل العالم . ونحن نوافق فان ستينبرجن على أن القديس توماس استطاع أن يحقق نجاحاً كبيراً في التوفيق بين الميتافيزيقا الأفلاطونية والميتافيزيقا الأرسطية من جهة ، وبينهما وبين المفاهيم المسيحية من جهة أخرى ، ولكننا نختلف معه في أن ابن رشد حاول أن يوفق بين الأرسطية والأفلاطونية كما نختلف معه في أن القديس الأكويني كان أول من نجح في التوفيق بين العقيدة والميتافيزيقا الأرسطية إذ سبقه ابن رشد إلى هذا كما سبق أن رأينا بل أن الأكويني أخذ الكثير عنه في هذا المجال .

• واجهت القديس توماس الأكويني ، كما واجهت كل المفكرين الموحدين من قبله سواء كانوا يهودا أم مسلمين أم مسيحيين ، ثغرات خطيرة في ميتافيزيقا أرسطو الذي ابتعد عن المشكلة الرئيسية في مبحث الوجود بالنسبة لهم ، ألا وهي أصل هذا الوجود أو أصل العالم • كانت الفكرة المحورية في ميتافيزيقا أرسطو هي فكرة المحرك الأول أو الفعل الخالص ، وهو العلة العليا للحركة ، وأن لم يكن علة الوجود • وهو لأنه فكر ( أو عقل ) قائم بذاته وقديم ، سجين تعاليه ومنعزل عن العالم الجسماني الذي يحركه باعتباره موضوعا لعشقه وأن لم يخلقه ، ولا يعرفه ولا يعنى به أو يتحكم فيه • ولا تعالج هذه الميتافيزيقا الأرسطية قضية ارتباط الموجودات بالمحرك الأول ، ومن أجل هذا غدت هذه الميتافيزيقا غير متكاملة وغير مقبولة بالنسبة للمؤمنين الذين يعرفون بفضل الوحي الإلهي أن هناك خالقا يعنى بالكون (١٥) •

وكان توماس أرسطيا الى حد كبير ولكنه كان قبل كل شيء في رأينا عالم لاهوت مخلصا تماما لدينه وملتصكا بإيمانه • ونتيجة لهذا لابد وأنه تنبه للمازق الذي تضعه فيه مشكلة أصل الوجود أو مشكلة العالم كما كانوا يسمونها في العصور الوسطى • ولقد حل هذه المشكلة ببراعة عندما اعتبر أن الإيمان بحدوث العالم عقيدة إيمانية لابد من الإيمان بها وأن لم نستطع البرهنة عليها عقليا ، هذا من جهة ومن جهة أخرى قال انه لا يمكن البرهنة على تقدم العالم عقليا • وذهب تأييدا لرأيه بالنسبة تقدم العالم الى أن أرسطو نفسه وهو أعظم من قال بهذا النظرية لم يجزم بها بل اعتبرها فكرة مقنعة فحسب دون أن يبرهن عليها بالبراهين العقلية • يقول القديس توماس في الخلاصة اللاهوتية : « ان عقائد الإيمان لا يمكن اثباتها بالبرهان لأن الإيمان يتعلق بغير المنظورات ... وكون الله خالق العالم بحيث أن العالم حادث عقيدة إيمانية ... فإذا حدث العالم انما يعلم بالوحي فقط ولذا يمتنع اثباته بالبرهان » (١٦) • كما يقول : « ليس

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle (١٥)  
p. 388 — 389.

(١٦) الخلاصة اللاهوتية ، الجزء الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الثاني ، ص ٥٦٦ ، ٥٦٧ •

من الضرورة أن يكون العالم قديما . ولذا ليس يمكن اثبات ذلك بطريقة البرهان وليست الأدلة التي أقامها على ذلك أرسطو في الطبيعيات ك٢ برهانية على الإطلاق ، (١٧) ويقدم لنا القديس توماس ثلاثة أدلة على أن أرسطو لا يعتبر أن حجته على إقدم برهانية . : أن أرسطو ، فيما يقول ، لم يتحدث عن قدم العالم باعتبارها نظريته بل باعتبارها نظرية من عارضوا القائلين بالحدوث أمثال انكسا جوراس ابنادوقليس و أفلاطون . وكانت هذه طريقة أرسطو في معالجة القضايا الفلسفية المختلفة ، أي أنه كان يعرض لأقوال السابقين عليه ويقارن بينها ويرجح بعضها وينكر البعض الآخر . ثم أنه وهو يستشهد بحجج السابقين عليه القائلين بالقدم لا يفعل ذلك على أساس أنها حجج برهانية بل يتقدمها على أنها أدلة مقنعة فحسب . وأخيرا لقد صرح أرسطو في كتاب الجدل ( في الكتاب الأول في الباب التاسع منه ) أن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية التي لا نمك بصدها أدلة برهانية (١٨) .

قصدا من هذه المقدمة تحديد موقف توماس الأكويني في خطوطه العريضة من مشكلة أصل العالم هل هو قديم أم حادث . ويتضح مما سبق أن القديس توماس الأكويني لا ينكر عقليا أو فلسفيا احتمال قدم العالم ، وإن كان يؤمن بحدوثه لأن الوحي أنبأنا بذلك . ولقد كان هذا هو موقف ابن رشد تماما ، أو على الأقل كان هذا موقفه في كتبه التوفيقية . ولا ننكر أن جرأة ابن رشد انتقل جزء كبير منها إلى القديس الأكويني ولذلك « مهم » البعض ضد جرأته فرد عليهم في كتابه الشهير *De aeternitate mundi contra murmurantes* . وربما يكون الاختلاف الأساسي بين موقف فيلسوف قرطبة وقديس المسيحية المتفلسف هو أن ابن رشد بدفاعه عن أدلة الفلاسفة على قدم العالم تقدم دليلا على إيمانه بهذه النظرية .

ولقد برهن ابن رشد على قدم العالم زمانا وإن أنكر قدم العالم بالذات لأن هذا النوع الأخير من القدم لله وحده . وتبين القديس توماس

---

(١٧) الخلاصة اللاهوتية ، الجزء الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٢ .  
(١٨) المرجع السابق ، الجزء الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٢ .



هذين النمطين من القيد ، ولكنه ذهب الى أن مفهوم العلة في القديم لا يكون واضحا ولذا فقد رفض اعتبار العالم قديما زمانا حتى تتضح علة وبالتالى تتضح القدرة الالهية الخالقة . كان توماس أكثر حذرا من ابن رشد وأكثر التزاما بجوهر ويظهر عقيدته ، أما ابن رشد فقد دفعته جراته الفلسفية الى القول صراحة بقدم العالم زمانا .

وعند توماس ان الله خلق الزمان مع العالم حينما اراد ، ولقد سبقه ابن رشد لهذه الفكرة فالزمان هو مقياس الحركة التى وجدت مع وجود العالم . ويؤكد القديس توماس على أن فعل الله أشرف من فعل الفاعل الجزئى ، ففعله فى خارج الزمان ، أما الفاعل الجزئى ففعله فى الزمان . وهو وإن أنكر قدم الزمان إلا أن نصوصه توحى بأن الخلق ، لاشتماله على خلق الزمان ذاته ، قد تم فى السرمدية ، أى خارج الزمان المحسوس ، فهو قديم أو سرمدى مثل الله . يقول : « ليس يجب اعتبار الفاعل الجزئى الذى يقتضى سبق شيء ويصدر شيئا آخر كالفاعل الكلى الذى يصدر الكل فان الفاعل الجزئى يصدر الصورة ويقتضى سبق وجود المادة ... وهذا ليس له محل فى الله الذى يصدر الصورة والمادة معا ... ثم الفاعل الجزئى يقتضى تقدم الزمان كما يقتضى تقدم المادة ولذا ينبغى أن يعتبر فيه أنه يفعل فى الزمان المتأخر لا المتقدم باعتبار تصور التتابع فى أجزاء الزمان وأما فى الفاعل الكلى الذى يصدر الشيء والزمان فلا محل لاعتبار أنه يفعل الآن لا فى زمان سابق ... كأنما يقتضى تقدم الزمان على فعله بل يجب أن يعتبر فيه أنه أعطى معلوله الزمان على قدر ما اراد وحينما اراد ويحسب ما كان ملائما لظهور قدرته لأن العالم اذا لم يكن قديما فهو أهدى الى معرفة القدرة الالهية الخالقة منه لو كان قديما لأن كل ما ليس بقديم فواضح أن له علة بخلاف ما هو قديم فان ذلك ليس واضحا فيه » (١٩) . ويحتفظ القديس توماس لله أيضا بشرف التقدم على العالم بالمدة ، فوقت الله هو الأزل بينما وقت العالم هو الزمان .



يقول : « أن الله متقدم على العالم بالمدة وليس المراد بالمتقدم تقدم الزمان بل تقدم الأزل أو يقال أن المزاك به تقدم الزمان الموهوم لا الموجود » (٢٠) وبالرغم من اعتماد القديس توماس على الكثير من المفاهيم الأرسطية - الرشدية في مسألة العالم - إلا أنه اختلف مع ابن رشد في تمسكه بحرفية العقيدة في هذا المجال ، ومن أجل هذا اهتم بالتفرقة بين الأبدية والزمان الحقيقي ، تلك التفرقة التي لم يلتفت إليها ابن رشد .

#### (١) : العالم حادث عند القديس توماس :

أن أصل الوجود أو العالم من أكثر المشاكل الفلسفية غموضا . زعم البعض أنه في الإمكان البرهنة على أن الكون قد وجد دائما ، أما البعض الآخر فزعم على العكس إمكانية إثبات أن الكون قد بدأ بالضرورة في الزمان . ويعتمد الفريق الأول على سلطة أرسطو ، وإن كانت نصوص المعلم الأول ليست واضحة بهذا الصدد كما سبق أن بين القديس توماس نفسه . أن نظرية قدم العالم بصورتها المتبلورة ليست نظرية أرسطية في الحقيقة بل هي نظرية رشدية حرمها أسقف باريس إيتين تومبييه في عام ١٢٧٠ كما رأينا في الباب الأول . أما الفريق الثاني الذي يقول بحادث العالم فيعتمد على كل التراث اليهودي - المسيحي المعتمد أساسا على سفر التكوين الذي جاء فيه أن العالم قد بدأ . أن بدء العالم مفهوم فلسفي وإن كان لا يمكن إثباته بالعقل الطبيعي . فالوحي وحده هو الذي يقول به ، ولكننا لا نستطيع إثبات الخلق في الزمان فلسفيا (٢١) .

ويقدم لنا القديس توماس حجج القائلين بالقدم . وأهم هذه الأدلة هو ذلك الذي يقوم على العلة الكافية . أن الله هو العلة الكافية للعالم سواء من حيث هو علة غائية بما أنه الخير الأسمى ، أو من حيث هو علة فاعلة بما أنه القدرة العليا إلا أننا نعرف أن الله

(٢٠) نفس المصدر الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول .

ص ٥٦٥ .

(٢١) Jugnet : La pensée de St. Thomas d'Aquin p. 162.

وجد منذ القدم ، إذن قال العالم مثل علته الكافية ذاتها يوجد أيضا منذ القدم . ومن جهة أخرى من البديهي أن المخلوق يفيض عن علته بواسطة فعل هذه العلة وفعل الله قديم ، ولو لم نقبل ذلك لكان علينا أما أن نقبل أن فعل الله كان بالقوة ثم أصبح بالفعل بواسطة عامل سابق وهذا مستحيل ، أو ننكر كون فعل الله هو ذات ماهيته القديمة . لا بد إذن أن يكون العالم قد وجد دائما بالضرورة (٢٢) . وتذكرنا هذه الحجة بنفس الحجة التي يقدمها ابن رشد في « تهافت التهافت » (٢٣) . والدليل الثاني على القديم يعتمد على المخلوقات . ان في الكون مخلوقات لا تفسد مثل الأجسام السماوية أو الجواهر العاقلة . والذي لا يفسد هو القادر على الوجود دائما ، أي لا يمكن اعتباره أنه يوجد أحيانا ولا يوجد في أحيين أخرى . إلا أن ما له بداية وجود يدخل في فئة ما يوجد حيناً ولا يوجد في أحيان أخرى . إذن ، الذي لا يفسد لا يمكن أن تكون له بداية (٢٤) . وأخيرا يمكننا ، وهذا هو الدليل الثالث على القدم ، استنتاج قدم العالم من قدم الحركة . ان أي حركة جديدة لا توجد أبدا بدون تغير سابق في المحرك أو في المتحرك . إلا أن التغير ما هو إلا حركة ، إذن هناك دائما حركة سابقة على تلك التي تبدأ وبالتالي فاننا سنجد ، مهما ارتفعنا في سلم هذه السلسلة ، حركة ما . ولكن اذا كانت الحركة موجودة منذ الأزل ، فلا بد أن يكون هناك متحرك منذ الأزل ، لأن الحركة لا توجد الا في متحرك : الكون قد وجد إذن منذ الأبد (٢٥) .

(٢٢) Gilson : Le thomisme p. 132 — 133, Contra Gentiles II, 32.

والخلاصة اللاهوتية الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٠ — ٥٦٢ .

(٢٣) تهافت التهافت : ص ٩٧ .

(٢٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٠ .

(٢٥) نفس المصدر : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦١ .

Gilson : Le thomisme p. 133 — 134.

وبعد أن تقدم حجج الفلاسفة على المقدم يحاول هدمها • ويذهب  
 إلى أنه من الممكن إبطال الدليل الأخير بتفرقة بسيطة • فإن توجد حركة  
 دائمة لا يعنى أنه لا بد وأن يوجد دائما متحرك • يمكننا القول فقط أن  
 الحركة وجدت منذ اللحظة الأولى التي وجد فيها المتحرك ، ولكن  
 هذا المتحرك يمكن أن يكون قد جاء للوجود بواسطة الخلق • أما الدليل  
 الثانى فالرد عليه هو أن الشيء ليكون قادرا على الوجود دائما يجب أولا  
 أن يوجد • أى أن الموجودات الخالدة لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا  
 كانت موجودة أصلا • وما يقوله أرسطو في الكتاب الأول من «السما»  
 لا يعنى أن الكائنات الخالدة لم تبدأ أبدا في الوجود بل يعنى أنها  
 لم تبدأ في الوجود بواسطة التوالد الطبيعى مثلها مثل الكائنات التي  
 تخضع للكون والفساد • أن امكانية خلقها إذن مقبولة تماما • أما  
 الدليل الأول الذى يقوم على أن العالم مخلوق وأن الله هو خالقه وهو  
 علته الكافية ، فيرد عليه القديس توماس بأن هذا الكون أو العالم  
 يخضع لإرادة الله وحدها من حيث أن له كما محددًا من زاوية الحجم ،  
 وأنه كذلك يخضع لهذه الإرادة من حيث حصوله على كم محدد من حيث  
 الزمان من نفس المصدر أى من الله • ولو اعترض على هذه الحجة بأن  
 إرادة الله لا تتغير ، ولذا لا بد أنها أرادت وجود العالم منذ الأبد  
 وبالتالي لا بد أن العالم قد وجد كذلك منذ الأبد ، لكان الرد بأن  
 هذا الاعتراض يخضع فعل العلة الأولى لنفس الشروط التي تتحكم في  
 أفعال العلة الجزئية التي تتم أفعالها في الزمان • أن العلة الجزئية  
 ليست علة للزمان الذى يتم فيه فعلها ، أما الله فهو على العكس علة  
 الزمان ذاته ، لأن الزمان موجود في كلية الأشياء التي خلقها (٢٦) •

والعقيدة المسيحية تقول لنا أن العالم لم يوجد منذ الأزل بل تذهب  
 إلى أن الله خلقه ، ولذا يمكننا القول أن الله قد أراد تحديد بدءا للعالم  
 أى أنه أراد أن يضع له حدا في الوقت كما حدد له حدا  
 في المكان •

ويفسر جوتييه فكر القديس توماس بالنسبة لهذه المسألة تفسيراً جديداً تماماً ، فيقول انه لكن يسهل علينا فهم مفهوم الخلق في الزمان علينا استبعاد هذا السؤال : « ماذا كان يفعل الله قبل الخلق ؟ » . ان مفهوم « القبل » مرتبط بمفهوم الزمان ولكن الزمان ليس اطاراً خاوياً وغير متناه تأتى الأشياء لتحتل مكاناً بداخله ، بل هو عدد أو مقياس حركتها . ولو لم تكن هناك موجودات مادية لما كان هناك زمان . لا يوجد إذن « قبل » بالنسبة للعالم ، بما ان مشكلة الزمان من غير العالم ليس لها مضمون . ان وقت الله هو الأزلية . خلق الله العالم وأخضعه للزمان أما هو فهو لا يوجد في الزمان ، فهو لا مادي ، ولا نهائى أى هو بلا صيرورة . ولا يعد الفعل الخلاق تغييراً يحدث في الله . فيما ان الأزلية ليس بها قبل أو بعد ، فان ارادة الخلق موجودة في الله منذ الأزل ، وهى لا تولد في زمان ، وتجليها لنا وحده هو الذى يمكن ان يكون في الزمان (٢٧) .

ذهب القديس توماس الى أنه لا يمكن البرهنة على قدم العالم . فهل خطى خطوة أخرى للامام وحاول البرهنة على حدوث العالم وهو الموقف الذى يتخذه عموماً الأوغسطينيون ؟ لا ، بل رأى القديس توماس ان هذا الموقف غير مقبول منطقياً ! ان خلق العالم في الزمان لا يمكن استنتاجه بالضرورة لا من النظر في العالم ذاته ، ولا من النظر في ارادة الله ، الا أنه يمكننا الاعتقاد ، حتى اذا لم نستطع البرهنة على ذلك ، ان العالم قد بدأ لأن العقيدة تقول لنا ذلك . لقد وقف إذن القديس توماس موقفاً وسطاً بين الرشديين الذين يؤكدون قدم العالم ، وبين الأوغسطينيين الذين يؤكدون حدوثه بأن قال بإمكانية بدء العالم في الزمان وبإمكانية قدمه أيضاً . فلسفياً بالطبع (٢٨) . ويمكننا تلخيص موقف القديس توماس كالاتى : ان الفلسفة اذا كانت عاجزة عن البرهنة على ما تؤكد العقيدة أى عن اثبات أن له بداية فانها تستطيع مع ذلك أن تهدم البراهين التى قدمها بعض الفلاسفة على قدم العالم .

---

Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin (٢٧) ...  
p. 165 — 166.

Gilson : Le thomisme p. 136 — 138.



ويعتقد جيلسون أن القديس توماس نجح في التوفيق بين المسيحية وبين الأرسطية فيما يتعلق بنظرية العالم (٢٩) ولا نوافق جيلسون على رأيه هذا لأن كل ما فعله القديس توماس هو تمسكه بما تقبلوه المسيحية ولم يأت بأي جديد ، ولا بأي تأويل للعقيدة بما يجعلها تتفق والأرسطية : أما ابن رشد فلقد رأينا كيف أنه تناول الدين الاسلامي بحيث جعله يقول بقضية أرسطية ، إلا وهي قدم العالم ، وإن ألبسها لباسا اسلاميا فجعلها قدم حادث أي مخلوق : فالجديد الذي أتى به ابن رشد هو التوفيق بين الخلق والقدم ، فالفهمان عنده لا يتعارضان ، وكان هذا هو الحل العبقري لهذه المشكلة الشائكة : أما القديس توماس فميز بوضوح بين المفهومين : إن الفلسفة يمكن أن تبرهن على الخلق ولكنها لا تستطيع البرهنة على أنه قد تم منذ القدم *ab aeterno* تماما كما أنها لا تستطيع البرهنة على الحدوث .

ذهب الأكويينى الى أن الله قديم وبالتالي ففعل الخلق عنده ، قديم أما الأثر الخارجى لهذا الفعل ، أى العالم نفسه ، فيجب أن يتم بالطريقة التى أرادها الله . وإذا كان الله قد أراد أن يكون هذا الأثر الخارجى موجودا بعد أن لم يكن موجودا *esse post non esse* فلا يجب أن يكون قد وجد منذ القدم *esse ab aeterno* حتى إذا كان فعل الخلق ذاته كما سبق أن قلنا كفعل من أفعال الله قديما (٣٠) .

#### (ب) الخلق من عدم :

يقول توماس الأكويينى عن الخلق من عدم بعد أن ذكر ابن رشد كاساس فلسفى يعتمد عليه : « ليس يجب اعتبار صدور موجود جزئى عن فاعل جزئى فقط بل يجب اعتبار صدور الموجود كله عن العلة

(٢٩) Ibid p. 139 — 140.

(٣٠) Contra Gentiles 2, 3—37 cité par Copleston  
Histoire de la philosophie p. 389.



الكلية . . . وهذا الصِّدور هو الذي نخصه بالخلق . وما يصدر  
بسبب الصِّدور الجزئي فليس يقدر له وجود قبل صدوره . فإذا اعتبر  
صِّدور الموجود الكلي كله عن المبدأ الأول يستحيل تقدير موجود قبل  
هذا الصِّدور . والبلاشء هو نفس اللا موجود . فإذا كما أن توليد  
الإنسان يكون من لا موجود أى من لا انسان كذلك الخلق الذي هو صِّدور  
الموجود كله يكون من لا وجود أى من لا شيء » (٣١) . ان الخلق هو صِّدور  
عن علة أولى كلية هي الله وهو وجود بعد لا وجود أى بعد عدم ،  
تماما كما أن العلة الجزئية توجد معلولها بعد أن لم يكن موجودا .  
يبدو أن القديس توماس كان يدرك صعوبة تصور الخلق من عدم  
الذي تقول به العقيدة ، ولذلك وكما هي عادته دائما يقدم لنا  
الاعتراضات التي يمكن أن تقام في وجه الفكرة لينقضها بعد ذلك . ولعل  
أهم هذه الاعتراضات هو أن الفعل الذي هو انتقال من موجود الى  
موجود أشرف من ذلك الذي ينتقل من لا شيء ( أى من عدم ) الى شيء  
( أى الى وجود ) ، وبالتالي فالخلق باعتباره أشرف الأفعال لابد  
أنه انتقال من موجود الى موجود (٣٢) . ويرد على هذا الاعتراض  
ببراعة في الحقيقة ، وإن كان المبدأ الذي اعتمد عليه يبدو وكأن  
الموقف هو الذي أملاه عليه ، فهو لا يستند في رأينا الى أى أساس منطقي  
أو عقلي . أما هذا المبدأ هو « أن التغييرات تستفيد النوع والشرف  
لا من طرف منه بل من طرف اليه » . أى أن قيمة أو رتبة أو شرف  
التغير يستمد مما يصير اليه الموجود بعد التغير ولا يستمد مما كان عليه  
قبل هذا التغير . وعلى هذا الأساس يكون التوالد أشرف من الاستحالة  
لأن التوالد هو انبثاق صورة جوهرية بعد عديمها بينما الاستحالة هي  
تحول من صورة عرضية الى أخرى . وعلى هذا الأساس أيضا يكون  
الخلق من عدم أشرف من الخلق من شيء » (٣٣) .

(٣١) الخلاصة اللاهوتية : البحث ٤٥ ، الفصل الأول ،  
ص ٥٤٢ - ٥٤٣ .

(٣٢) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الأول - البحث ٤٥ - الفصل  
الأول ، ص ٥٤٢ .

(٣٣) نفس المصدر ، ص ٥٤٣ .

الخلق اذن بالنسبة للقديس توماس الأكويني ، هو بكل وضوح: وصراحة خلق من العدم . أما السلطة الفكرية التي اعتمد عليها هنا فهي ابن رشد كما يذكر هو نفسه . تأول ابن رشد ما جاء في سفر التكوين « فى البدء خلق الله السموات والأرض » بأن « الخلق أحداث شيء من لا شيء » فاعتمد القديس الأكويني على هذا التأويل فى كل استدلاله (٣٤) . ولقد سبق أن بينا أن لابن رشد موقفا فلسفيا دقيقا للغاية من قضية الخلق من عدم اذ أن المادة عنده قديمة وإن كانت مخلوقة .

وكلمة *ex nihilo* هذه أى « من العدم » تستحق التوقف عندها . ذهب القديس توماس الأكويني الى أنها لا تشير الى السببية المادية بل الى أنها تشير الى التويب كأن تقول « ان الظهر يصير من الصباح » أو تشير الى نفى السببية المادية . فيكون معنى قولنا « يحدث من لا شيء » هو « لا يحدث من شيء » (٣٥) . ويقدم لنا جيلسون توضيحا لهذا المفهوم الذى شغل كل فلاسفة ولاهوتى العصور الوسطى ، فيقول ان النمط الذى يفيض وفقا له كل الوجود عن العلة الكلية التى هى الله اسمه الخلق . والخلق هو التحول من اللا وجود ( أى من العدم ) الى الوجود ، وهو بالذات عندما نقول أن الله خلق الكون من لا شيء . ولا يعنى هذا أبدا أن الله هو العلة المادية بل يعنى أن الوجود ظهر بعد العدم وكون الله خلق العالم من العدم لا يعنى أنه أخرجه من مادة موجودة أصلا ، بل أن الخلق يعنى أن الوجود قد ظهر بعد العدم ، اذن لا توجد أية مادة عند الخلق عند القديس توماس (٣٦) .

الا أن قضية الخلق من عدم تبدو متعارضة مع الأرسطية تماما، تلك الفلسفة التى جعل الأكويني كل مهمته التوفيق بينها باعتبارها ممثلة للحقيقة العقلية ، وبين العقيدة المسيحية بقدر الامكان . واعتمد القديس الأكويني للتوفيق بين أرسطو والمسيحية بالنسبة لهذه القضية

(٣٤) نفس المصدر ، ص ٥٤٢ .

(٣٥) نفس المصدر ، ص ٥٤٣ .

Gilson : Le thomisme, p. 111 — 112.

(٣٦)

على فكرة ذكية للغاية ، سبق أن استخدمها وهو بصدد معالجة قدم أو حدوث العالم ، ألا وهي أن أرسطو نفسه لم يجزم بأنه ليس هناك خلق من عدم . ان قول أرسطو في الكتاب الأول من الطبيعيات في الفصل ٣٤ « لا يصنع شيء من لا شيء » وهو الذي يشكل الاعتراض الأول على فكرة الخلق من عدم يمكن الرد عليه بالتفرقة بين العلل الجزئية والعلل الأولى الكلية ، أي علة الوجود ككل . يقول الأكويوني « ان متقدمي الفلاسفة لم يلاحظوا ألا صور المعلولات الجزئية عن العلل الجزئية التي لا تفعل الا في موجود سابق ، وكذلك أجمعوا على أنه ليس يفعل شيء من لا شيء الا أن هذا الأصل لا محل له في الصدور الأول عن مبدأ الأشياء الكلي » (٣٧) . أما الاعتراض الثاني على قضيتة الخلق من عدم ، وهو اعتراض أرسطى أيضا ( فيما يزعم المشاؤون ) فهو يقوم على أن التغيير وهو نمط اليجاد الوحيد في رأيهم ، يكون دائما تغييرا في مادة موجودة أصلا . لقد خلط هؤلاء بين الخلق والتغيير ، وذهبوا الى أن الله لا يصنع شيئا من لا شيء أو الى أن « لا شيء يكون من العدم » *ex nihilo nihil fit* . وقد رد القديس توماس على هذا الاعتراض بأن الخلق ليس تغييرا لأنه خاص بالمجهر ذاته بينما التغيير يتعلق ببقية المقولات ، وإذا حسبناه نمطا من التغيير فان ذلك يكون بالتصور العقلي فحسب (٣٨) . قصد القديس توماس بهذه التفرقة بين الخلق والتغيير بيان أن أرسطو لم يتعرض بالمرّة لمفهوم الخلق ( وهذا صحيح ) وأن نمط « اليجاد » الوحيد الذي تعرض له كان هو التوائد أو التغيير في مادة ، إذن هذا الاعتراض لا يعد اعتراضا أرسطيا حقا .

ماذا كان موقف القديس توماس الأكويوني من المادة الأولى تلك التي اعتبرها أرسطو قديمة ومجرد قوة . نظر القديس توماس للمادة بعين المسيحية ، بعين عالم اللاهوت ، أي اعتبره قبل كل شيء مخلوقا لله . ورأى فيه مجهودا جبارا للتشابه مع الله . كان القديس توماس

---

(٣٧) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الأول ، المبحث ٤٥ ، الفصل الثاني ، ص ٥٤٥ .

(٣٨) نفس المصدر السابق ، ص ٥٤٥ .

لأكويني من طائفة القديس دومنيك الذي قام بمواجهة الذين جعلوا من المادة شرا ، إذ رأى هو فيها انعكاسا لله ، فهي تتطلع اليه وتقترب منه ساعية للتشبه به . وكان هذا واضحا بالذات بالنسبة للإنسان (٣٩) .

كان من الضروري أن يعتبر القديس توماس الأكويني المادة الأولى مخلوقة والا خرج على أساس جوهرى من أسس العقيدة ، ولذا كان عليه أن يواجه اعتراضات الأرسطيين الجذريين . أما أول هذه الاعتراضات فهو أن أرسطو ذهب في الفصل ٦٢ من الكتاب الأول من الطبيعيات الى أن كل شيء يصنع من مادة قديمة . ورد الأكويني بأن أرسطو كان يعنى بالطبع هنا الصنع الجزئى أى الاستحالة ، أما الخلق فهو شيء آخر مختلف تماما فهو صدور كل الأشياء على المبدأ الكلى إما فى ذلك الهيولى . أما الاعتراض الثانى فملخصه أن الله لكونه المبدأ الفعال الوحيد فلا بد وأنه مرتبط ارتباطا شديدا بالمادة الأولى وهى المبدأ الانفعالى دون أن يعنى هذا الارتباط صدور المادة عن الله . رد قديسنا على هذا الاعتراض بأن الانفعال هو معلول الفعل وبالتالي فإن المادة من فعل الله . أما الاعتراض الثالث فيذهب الى أن كل فاعل يفعل مايشبهه والله فى المسيحية هو الفاعل الموجود بالفعل وهو ما يستلزم أن يكون فعله مثله بالفعل أيضا . ومعنى هذا أن المادة التى قال عنها أرسطو انها موجودة بالقوة فحسب لا يمكن أن تكون من فعل الله . ورد الأكويني قائلا : ان ما هو موجود بالقوة يجب أن يكون مخلوقا أيضا (٤٠) أما كيف يكون الموجود بالقوة مخلوقا فى نفس الوقت فهذا ما لم يفسره لنا قديسنا ، على عكس ابن رشد الذى سبقه الى نفس القول وان تفوق عليه بتوضيحه .

حل القديس الأكويني مشكلة المادة الأولى معتمدا فى رأينا على حل ابن رشد بقوله انها مخلوقة بالرغم من كونها بالقوة وان لم يذهب

---

Nicolas (M.J.) : Plaidoyer pour St. Thomas, dans (٣٩)  
Cahier, Cercle Thomiste, Le Caire p. 11.

(٤٠) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٤ ،  
ص ٥٣٦ - ٥٣٨ .



بالطبع إلى حد القول أنها أيضا قديمة كما ذهب ابن رشد : وبهذا يكون قد تخلص عن مفهوم عزيز على الفلسفة الأرسطية وهو ما لم يفعله أبدا ابن رشد : فيقول القديس توماس أن ما هو بالقوة مخلوق أيضا في نفس الوقت ، ويؤكد أن القدم لله وحده فيحطم دعامة أرسطية أساسية ألا وهي فكرة الوجود بالقوة الذي لا يمكن أن يكون حادثا ، ولو أنه بهذا يكون وفق بين المسيحية التي تذهب إلى القول بالخلق من عدم وبين الأرسطية . وقد رأينا أن ابن رشد لم يحتاج إلى التوضيح بهذا المفهوم حتى يقول بالخلق من عدم .

والخلق عند القديس توماس يتم دفعة واحدة ، أي أنه يرفض فكرة خلق الهيولى أولا ثم خلق الموجودات من هذه الهيولى يقول : « لأن الخلق هو إصدار الوجود بأسره لا إصدار الهيولى فقط » (٤١) و « الفعل الإلهي لا يحتاج إلى طبيعة ( مادة ) موجودة أصلا » (٤٢) . وترتب على انكار القديس الأكويني لقدم المادة وعلى تأكيده أن الخلق يتم دفعة واحدة ومباشرة أن الخلق عنده لم يعد نوعا من التغيير ( علما بأن نوع الأيجاد الوحيد عند أرسطو هو التوالد (génération) وبهذا يكون قد خرج تماما عن النظرية الأرسطية . وكرس القديس توماس الكتاب الثامن من كتابه « الطبيعة » للرد على الكتاب المقابل عند ابن رشد ، وكلا الكتابان عبارة عن شرح لنفس الكتاب عند أرسطو . ويدور هذا الكتاب حول فكرة أساسية ألا وهي أن الخلق من قبل الله ليس حركة ولا تغييرا ولكنه نوع من الصدور (٤٣) . ويختلف فعل الله وهو الخلق الكلي اختلافا تاما عن فعل الإنسان وهو الصنع الجزئي . فالإنسان محدود القدرة وهو ممكن الوجود ولذا فهو يحتاج إلى مادة موجودة أصلا ليصنع منها ما يريد أما الله فهو ضروري الوجود وهو مصدر الوجود الممكن ذاته ، هو إذن علة كل شيء بما في ذلك المادة .

(٤١) نفس المصدر : المبحث ٤٥ ، الفصل الرابع ، ص ٥٥٠ .

(٤٢) Summa Contra Gentiles : Texte de l'édition Léoni- ne — P. Lethielleux — Paris 1954, 2ème livre Chapitre 16 p. 49.

Renan : Averroès l'averroïsme p. 238.

(٤٣)



وتتناهى فكرة قدم المادة مع مفهوم الخلق ، كما تتنافى معه فكرة أنه حركة أو تغيير . فلو أن الخلق كان حركة أو تغييرا « لوجب أن يبحث له عن موضوع وهو ما يتنافى مع نفس فكرة الخلق » (٤٤) .

ويجد القديس توماس من يدافع بحساس عن أرسطية ، فيذهب جيني إلى أن مذهب أرسطو ذاته يحتمل فكرة الخلق حتى وإن قال بقديم المادة ، وحتى أن لم يشر لفكرة الخلق من عدم . ملاحظ هو القديس توماس الذي يجد مدافعين مخلصين عن أيمانه الحقيقي وفي نفس الوقت عن أرسطية السليمة . أما ابن رشد فقد حلت عليه « لعنة العقل » سواء كان هذا في حياته أم بعد مماته على أيدي أعداء الرشدية . وما يزال ابن رشد حتى الآن إما يكفر باسم الدين أو يدافع عنه على حساب فلسفته فتحرف هذه الأخيرة وتطمس معالمها الحقيقية وأرسطيتها الواضحة - وهي ميزتها الكبرى - تحقيقا لهذا الهدف ! يقول جيني مدافعا عن فكر القديس توماس أن نفس مبادئ الفلسفة الأرسطية لم تكن تجبر صاحبها على انكار الخلق وانكار أن للعالم بداية في الزمان . وكانت تفرقته بين الفعل والقوة قائمة فقط على فكرة التغير . والخلق حتى لو كان في الزمان *in tempore* ليس تغييرا وبالتالي فهو خارج نطاق المذهب الأرسطي ، بل أن الأرسطية يمكن أن تعمم حتى تشمل علي فكرة الخلق ذاتها . ويضيف جيني أنه ليس صحيحا أن فكرة الخلق لا تجد مكانا في مذهب أرسطو ، وإن كانت فكرة المادة القديمة تستبعد أن تكون له بداية زمانية (٤٥) . ويمكننا القول تعقيا على ذلك أن القديس توماس أعطى هنا معان جديدة لمبادئ أرسطو، فأصبحت الفلسفة على يديه لاهوتا ، وكان هو يعتبر نفسه لاهوتيا (٤٦) .

---

Contra Gentiles, 2ème livre, chap. 17 p. 51. (٤٤)

Geny (Paulus) : La cohérence de la synthèse thomiste dans Xenia thomistica-Volumen Primum, Romae in Pont. Collegio Angelico 1925, p. 112 — 114. (٤٥)

Gilson : History of christian philosophy in middle ages p. 365. (٤٦)

والخليفة عند القديس توماس كما هي عند ابن رشد ليست خالقة،  
تكان الفلاسفة المشاؤون العرب المتأثرون بالأفلاطونية المحدثة يذهبون  
إلى أن الله لا يخلق إلا شيئاً واحداً ، وأن هذا الشيء يخلق بدوره شيئاً  
آخر وذلك وفقاً للمبدأ الشهير : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ،  
أما رفض الوسائط في عملية الخلق ففكرة رشيديّة كما سبق أن رأينا  
ويمكننا القول أن القديس الأكويني قد أخذها عنه . تمسك القديس  
توماس كما يقول لنا مؤرخ فلسفة العصور الوسطى الألماني الشهير  
جرايمان بفكرة انفراد الله بفعل الخلق كما أنكر استعانة الله بمخلوقاته  
كأدوات أو كعلل ثانوية في الخلق (٤٧) وكما رفض ابن رشد نظرية ابن  
سينا في هذا الموضوع رفضها القديس توماس الذي يقول في خلاصته  
اللاهوتية : « إن الخلق لا يمكن أن يكون إلا فعلاً خاصاً بالله وحده  
لأن المعلومات التي هي أعم يجب إسنادها إلى العلة التي هي أعم وأسبق  
والمعلول الأعم بين جميع المعلولات هو الوجود فيجب أن يكون هو المعلول  
الخاص للعلة الأولى والبالغة غاية العموم وهي الله ... ذهب قوم  
إلى أن الخلق وإن كان فعلاً خاصاً بالعلة الكلية إلا أنه مقدور لبعض  
العلل السافلة من حيث تفعل بقوة العلة الأولى وبهذا المعنى أثبت ابن  
سينا أن الجوهر الأول المفارق المخلوق من الله خلق جوهرًا آخر بعده  
وجوهر العالم ونفسه وإن جوهر العالم خلق هيولى الأجسام السافلة  
... لكن هذا باطل لأن العلة الثانية الآلية لا تشترك في فعل العلة  
العالية » (٤٨) رفض إذن فكرة الخلق بواسطة الفيض تماماً كما كان  
ابن رشد أول من رفضها ضمن المشائين العرب مدركاً أنها فكرة  
مدسوسة على الأرسطية .

وبقيت بعد هذا مشكلتان في موضوع الخلق عند توماس الأكويني  
يجدر بنا أن نعرض لهما وهما : « كيف نتجت كثرة الموجودات  
المخلوقة عن الله الواحد البسيط ؟ » و « هل يخلق الله الأشياء بضرورة  
طبيعية ؟ » يجيبنا القديس توماس عن هذين السؤالين في جملة

Grabmann (M) : St. Thomas d'Aquin, traduction (٤٧)  
de Van Steenberghen, Paris 1920, p. 125.

(٤٨) الخلاصة اللاهوتية : المبحث ٤٥ ، الفصل الخامس ، ص ٥٥١ .

واحدة « ان الأشياء تفيض عن الله بالمعرفة وبالارادة ، وبهذه الوسيلة يمكن لكثرة الأشياء أن تصدر مباشرة عن الله الواحد البسيط الذي تحتوى حكمته تماما كل الموجودات (٤٩) . ونظريته في المثل هي التي ساعدته على حل المشكلة الأولى . ان المثل هي صور الأشياء المفارقة للأشياء ذاتها وهي موجودة في ذات الله . ولا يوجد في الله مثال للكون المخلوق ككل فحسب بل توجد فيه أيضا كثرة من المثل الخاصة بالموجودات المختلفة التي تكون هذا الكون . ويمكن الاعتراض على هذه الفكرة بأن كثرة المثل لا تليق ببساطة الله ، ويحل القديس توماس هذه المشكلة بالتفرقة بين نوعين من المثل . فثمة مثل نكونها نحن من خلال معرفتنا بالموجودات ، أي تتكون نتيجة لمعرفةنا بهذه الموجودات ، كما أن ثمة مثل هي مثل بمعنى أنها نماذج للموجودات ذاتها ، وهذا النمط الثاني من المثل وهو الأشرف بالطبع هو الخاص بالله . ان هذه المثل الموجودة لدى الله أشبه بالمثل أو بنماذج الأشياء المصنوعة في عقل الصانع . وكثرة المثل هذه لا تدخل أي كثرة في العقل الذي توجد به فهي ضمن معرفة الله لذاته . ان الله يعرف بطريقة كاملة جوهره الذاتي ، أو ماهيته الخاصة الا أن هذه الماهية يمكن أن تعرف ليس كما هي في ذاتها فحسب ولكن من حيث مشاركة المخلوقات فيها بطريقة ما . « ان كل ماهية تفيض عن الماهية الالهية » فيما يقول القديس توماس  
*Omnis essentia derivatur ab essentia divine* (٥٠)

واشتهرت هذه الفكرة التوماوية بالصيغة التالية :

“Scientie divina est cause rerum”.

أي أن « العلم الالهي هو علة الأشياء » . ويلفت جيلاسون نظرنا لفكرة شديدة الخطورة في الحقيقة وإن كان يمر عليها بسرعة لا تتناسب مع أهميتها . يقول ان العدم ليس هو بالقطع عند القديس توماس « الرحم الأصلي » الذي خرجت منه كل المخلوقات ، لأن الوجود لا يمكن أن يصدر الا عن الوجود . ان كل الموجودات قد وجدت لأن ماهيتها جاءت من الماهية الالهية (٥١) . ولابد أن جيلاسون يقصد بهذا أن الخلق جاء

(٤٩) Gilson : Le Thomisme, De Potentia qu III, art

4, ad Resp. — p. 124.

(٥٠) Gilson Le Thomisme p. 127 — 128. De Verit, III,

-5, ad sed contra.

Ibid p. 128.

(٥١)

من ماهية الله وبالتالي فالخلق من عدم يعنى الخلق من العدم المادى .  
وليس من العدم العقلى المثالى . وفى رأينا أن فكرة الخلق ، وفق  
المثل يمكن أن تتعارض مع فكرة الخلق فى زمان . أن المثل عنده هى  
جزء من ماهية الله ولذا لنا أن نتساءل لو أخذنا جانب المعارضة  
ألا يجب للمثل أن تكون موجودة منذ الأزل ؟

وفكرة أن العلم الالهى هو مصدر الوجود فكرة رشدية تماما .  
وكان للدكتور قاسم فى كتابه « نظرية المعرفة » الفضل فى إبراز اقتباس  
القديس توماس لهذه الفكرة بكل تفاصيلها عن ابن رشد . لقد حور  
ابن رشد فكرة الألوهية الأرسطية التى تجعل الله لا يفكر الا فى ذاته لأنه  
عقل محض وبالفعل ولا يحتوى على أى شىء بالقوة بحيث جعل ذات الله  
تشمل كل مثل أو صور الأشياء . أن العلم الالهى ليس الا الموجودات  
فى أشرف وأكمل صور وجودها . وقد بين د . قاسم معتمدا على أسين  
بالاسيوس فى كتابه « الرشدية اللاهوتية عند القديس توماس الأكوينى ،  
أن القديس توماس أخذ هذه النظرية عن طريق ريمون مارتان ، أكثر من  
فهم الفلسفة العربية فى القرن الثالث عشر والذى ترجم « ضميمة  
العلم القديم » لابن رشد ترجمة أدبية ، والذى اعتمد فى كتابه  
الشهير « خنجر العقيدة ضد المسلمين واليهود » ضمن ما اعتمد على  
تهافت التهافت . ومعروف أن القديس توماس اعتمد على القسم الاول  
من « الخنجر » فى تأليفه للخالصة اللاهوتية (٥٢) . ولعل مقارنة  
النصوص هنا تظهر أو تقطع بأخذ القديس توماس عن ابن رشد .  
يقول ابن رشد فى « تهافت التهافت » مدافعا عن فكرة الألوهية  
الأرسطية ، التى رأت فى الله عقلا يعقل ذاته والتى يؤخذ عليها عموما أنها  
جعلت الله جاهلا بما خلق : « وانما الذى يضعون أن الذى يعقله من  
ذاته هو الموجودات بأشرف وجود وأنه العقل الذى هو علة للموجودات  
لا بأنه يعقل الموجودات من جهة انها علة لعقل كالحال فى العقل منا » (٥٣) .  
ويقول فى ضميمة العلم القديم « الحال فى العلم القديم مع الموجود

---

(٥٢) د . محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد ،  
ص ١٤٨ - ١٥٨ .  
(٥٣) تهافت التهافت : ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .



خلاف الحال فى العلم الحديث مع الوجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد الموجود يعد أن لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له ، فاذا واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث فى العلم المحدث ، (٥٤) . ويقول القديس توماس فى خلاصته اللاهوتية : « ان وجود العلة الفاعلة الأولى أى الله هو عين تعلقها فاذا جميع المعلولات التى لها وجود سابق فى الله من حيث هو علتها الأولى لابد أن تكون موجودة فى تعقله وأن تكون كلها فيه على حسب الحالة المعقولة » (٥٥) . ويقول أيضا بنفس المعنى فى عدة مواضع (٥٦) . اكتفينا بذكر مثالا عليها . يوضح التقارب الشديد بينه وبين ابن رشد فى هذا المجال .

أما المشكلة الثانية ألا وهى « هل خلق الله الأشياء وفقا لضرورة طبيعية ؟ » فيحلها القديس توماس بأن يقدم لنا ثلاثة أدلة على أن الله خلق المخلوقات بإرادة حرة وبلا أية ضرورة طبيعية . وأول هذه الأدلة أن الله على عكس الطبيعة يعمل لتحقيق الغاية التى يعرفها ، لأنه يمتلك العقل والارادة اللتان لا تمتلكهما الطبيعة . أما الدليل الثانى فهو أن الطبيعة تعمل دائما - اذا لم يحل دون ذلك حائل - بطريقة واحدة لا تتغير والسبب فى ذلك أن كل شئ فيها يعمل وفق طبيعته . إذن هى محددة بنمط وجود واحد . أما الله فهو ليس محددا بالمرّة بنمط وجود وحيد . فلو عمل وفقا لضرورة طبيعية لخلق نمطا من الوجود لا متناه ولا محدد . ومعلوم لدينا أنه يستحيل وجود لا نهائين فى آن واحد . ثمة تناقض إذن فى القول أن الله يخلق

---

(٥٤) « ضميمه لمسألة العلم القديم » : ص ٢٨ فى « فلسفة ابن رشد » ، المطبعة المحمودية ، سنة ١٩٣٥ .

(٥٥) الخلاصة اللاهوتية : المبحث الرابع عشر ، الفصل الخامس ، ص ١٨٦ . ١٨٧ .

(٥٦) نفس المصدر السابق : المبحث الرابع عشر ، الفصل الثامن ، ص ١٩٣ . ١٩٤ .



وفق ضرورة طبيعية: ونمط القيل الوحيد المناسب هنا هو الفعل الإرادى: المخلوقات تفيض إذن عين الله كآثار جديدة للكمال اللانهاى لله. إن يحيدها عقله وتحيدها ارادته . أما الدليل الثالث فيقوم على العلاقة التى تربط بين العلة والمعلولات . ان المعلولات بوجه عام توجد وجودا مسبقا فى علتها حسب نمط وجود هذه العلة . والوجود الالهى هو عقله ذاته إذن مخلوقاته موجودة فيه وفق نمط وجود معقول ، وهى ايضا تفيض عنه وفق نمط وجود معقول وبواسطة الإرادة : ارادة الله هى إذن العلة الأولى لكل شىء (٥٧) .

ويطلق القديس توماس الأكوينى على علاقة الله بمخلوقاته اسم المشاركة Participation. ولا تفترض هذه الفكرة أى معنى من معانى وحدة الوجود بل هى على العكس تستبعد ذلك تماما . فالمشاركة تعنى الخير الذى يربط الخالق بالخلقية كما تعنى فى نفس الوقت الفارق بينهما والذى يحول دون اندماجهما . وقد توحى المشاركة لأول وهلة بأن الخليفة تشارك الله فى الوجود ، الا أن هذا ليس صحيحا ، لأنها فى الحقيقة تعنى استمداد الخليفة لوجودها من الخالق ، مما يدل على أن الخليفة ليست هى الخالق ، بل هى أقل مرتبة منه . ان العالم يوجد دون أن يحدث أى تغيير فى الماهية الالهية ، وهو لم يصدر عن الله بحكم الضرورة الطبيعية بل يصدر عنه نتيجة لارادته وتعقله كما سبق أن بينا . ان الله يعلم كل آثاره الخارجية أو كل مخلوقاته قبل أن يخلقها وفق ارادته (٥٨) . وعلاقة المشاركة هى علاقة المخلوقات بالله وليست علاقة الله بمخلوقاته لأن ذلك مستحيل حقيقة وان كان ممكنا « اعتباريا » كما يقول القديس الأكوينى . ويذهب القديس توماس الى أن علاقة الله بالخلقية اما أن تكون مماثلة للجوهر الالهى واما أن تكون عرضية . الا أن الجوهر الالهى لا يمكنه الارتباط بعلاقة ضرورية بالخلقية لأن الله فى هذه الحالة سيعتمد بوجه من الوجوه على

(٥٧) Gilson : Le thomisme p. 124 — 126.

والخلاصة اللاهوتية : المبحث التاسع عشر ، الفصل الرابع ، ج ٢٥٨ ، ٢٥٩ .

(٥٨) Gilson : La philosophie du moyen âge p. 182-183.

المخلوقات ومن، نأحية أخرى، لا يمكن لله لبساطته التامة تقبل أى اعتراض. وبالتالى لا يمكن لله الارتباط بعلاقة حقيقية بالخلقة وإن كان العكس صحيحا (٥٩). وكان لهذه الفكرة وقع غريب وقتئذ إذ أن من شأنها إيلاء. بأن الله لا يعنى بمخلوقاته، ولكنها بلا شك النتيجة المنطقية تماما لميتافيزيقا القديس توماس. وفى الحقيقة لم يكن القديس توماس يستطيع إثبات وجود علاقة جوهرية تربط الله بمخلوقاته ولو فعل لكان عليه قبول فكرة قدم الخلق من جهة، وكون الله لا يمكنه الوجود مستقلا عن المخلوقات من جهة أخرى، أى لكان عليه قبول فكرة أن الله والخلقة يكونان كلا واحدا وهو ما يجعل من المستحيل تفسير ظهور واختفاء المخلوقات الفردية. يكفى إذن لعلاقة الله بالمخلوقات أن تكون علاقة عقلية *relation rationis* قد خلعها العقل الإنسانى على الله (٦٠)، أو كما يقول القديس توماس « وإضافة الله الى الخلقة ليست حقيقية بل اعتبارية فقط » (٦١). ويخيل إلينا أن هذا المأزق الذى وجد القديس توماس نفسه فيه، وإن استطاع الخروج منه بفكرة المشاركة من طرف واحد أى من طرف المخلوقات، سببه فكرة الألوهية الأرسطية التى حاول التوفيق بينها وبين الفكرة المسيحية عن الله. ذهب الى أن الله عقل، وبذلك يكون اعتمد على الأرسطية ولكنه رآه عقلا خلاقا بإرادته وبهذا يكون اختلف مع المعلم الأول ليقترّب من المفهوم المسيحي لله.

واخذ القديس توماس فكرة الخلق المستمر عن ابن رشد. فإله يحفظ وجود الكائنات كلها باستمرار وهذا يعنى استمرار فعله، أى أن الخلقة تحتاج للاستمرار فى الوجود لخالقها. يقول القديس توماس « إن الإيمان والعقل يوجبان القول بأن المخلوقات يحفظها الله فى الوجود

(٥٩) Copleston La philosophie médiévale p. 384—2'

والخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٥ ، الفصل الثالث ، ص ٥٤٧ ، ٥٤٨ .

(٦٠) Copleston : La philosophie médiévale p. 385.

(٦١) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٥ ، الفصل الثالث ، ص ٥٤٧ .

ولتوضيح ذلك يجب أن يعتبر أن شيئاً يحفظ من آخر على نحوين أحدهما بالتبعية وبالعرض . والثاني بالأصالة وبالذات وذلك متى كان المحفوظ متوقفاً على الحافظ بحيث يمتنع وجوده من دونه وبهذا الاعتبار تحتاج جميع المخلوقات الى الحفظ الالهي لأن وجود كل خليفة يتوقف على الله بحيث أنها مالم تحفظ في الوجود بفعل القدرة الالهية لا يمكن وجودها في نفسها ولو دقيقة بل تصير الى العدم « (٦٢) . وعلى الرغم من أن القديس توماس يؤكد أن هذه فكرة عقائدية الى جانب كونها فكرة عقلية ، فإن بلورته في شكلها الفلسفي يتضح فيها في رأينا تماماً تأثير ابن رشد ، وقد سبق لنا أن بينا كيف أن فعل الخلق مستمر عند ابن رشد وكيف أن الخليفة تحتاج لله لحفظ وجودها .

### (ج) مقارنة بين ابن رشد والقديس توماس الأكويني :

ربما تكون هذه المقارنة قد تمت بالفعل في أثناء معالجتنا لنظرية العالم عند القديس توماس الأكويني الا اننا نرى جميع عناصرها هنا لمزيد من الايضاح . تكاد تطابق نظرية العالم التوماوية في رأينا النظرية الرشدية الا فيما يتعلق بمفهوم قدم العالم زمانا ، فما ترتب عليه اختلافات أخرى بينهما . فرق ابن رشد ببراعة كما سبق أن بينا بين القدم الزماني الذي يفترض علة ، والذي لا يتعارض بالتالي مع مفهوم الخلق، وبين القدم الذاتي الذي لا يحتاج لعلة وهو الله وحده . أما القديس توماس فقد ذهب الى أن مفهوم العلة لا يتضح في القدم الزماني ومن ثم فلا داعي للقول به بالنسبة للعالم . فالعالم حادث اذن لأن العقيدة تؤكد ذلك وان كنا لا نستطيع البرهنة على هذا ، تماماً كما لا نستطيع البرهنة على استحالة قدم العالم . وقد خُلق الزمان عند كلا الفيلسوفين مع العالم . ويذهب ابن رشد الى أن المادة قديمة ، وبذلك يكون احتفظ بالمفهوم الأرسطي الشهير عن المادة وهو من أهم اعمدة الفلسفة الأرسطية ، وان كانت مخلوقة ، وبهذا يكون مخلصاً للعقيدة وموفقاً ببراعة بينها وبين الفلسفة الأرسطية . أما القديس توماس فالمادة

(٦٢) نفس المصدر السابق : الكتاب الأول ، المجلد الثاني، المطبعة الأدبية في بيروت سنة ١٨٨٩ ، المبحث ١٠٤ ، الفصل الأول ، ص ٦٠١ ، ٦٠٢

عنده مخلوقة فحسب . ويقول ابن رشد بالخلق ، ويعلم القديس توماس الأكويني . صراحة كما رأينا أنه أخذ هذه الفكرة عن ابن رشد الذي تناول بها الآية الشهيرة المذكورة في سفر التكوين : « في البدء خلق الله السموات والأرض » ، تلك الآية التي تحتوى معنى موجود في القرآن أيضا . ونفس فعل الخلق ، كفعل من أفعال الله قديم عند ابن رشد . وهو كذلك عند القديس توماس . وعند ابن رشد أن الله يخلق المخلوقات على نمط المثل أو الأفكار التي تكون علمه وبهذا يكون فيلسوفا قد فرق بوضوح بين العلم الإلهي الخالق والعلم الانساني الذي يترتب على ادراك هذه المخلوقات ، كما يكون عند جعل فعل الخلق هو التعقل الإلهي . فأنه عنده عقل تماما كما هو عند أرسطو ، وأن أضاف إليه هو مفهوم قدرة الخلق فوق بذلك بين الأرسطية والعقيدة . وأخذ القديس توماس هذه الفكرة بكل تفاصيلها الدقيقة مما يؤكد اطلاعه على معالجة ابن رشد لها سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة أي عن طريق مفكر آخر . والخلق مستمر عند ابن رشد وكذلك هو عند القديس توماس . وكما كان ابن رشد أول من أنكر الخلق بواسطة الفيض من بين فلاسفة الاسلام المشائين مدركا أنها فكرة مدسوسة على الأرسطية كذلك كان القديس توماس أول من أنكر الخلق بالفيض من بين مفكري المسيحية متأثرا في هذا بلا شك بابن رشد وإن لم يصرح بذلك .

يتضح إذن مما سبق أن الاختلاف الوحيد بين هذين الفيلسوفين هو تمسك ابن رشد بفكرة قدم العالم أو المادة زمانا بينما أنكر القديس توماس ذلك . والاستطاع ابن رشد بهذا أن يوفق بين العقيدة والفلسفة الأرسطية قائلا أن العالم حادث منذ القدم وأن المادة قديمة وإن كانت مخلوقة . وبتوفيقه بين مفهومي الخلق والقدم استطاع المحافظة على كل المفاهيم الأرسطية المكونة لتلك النظرية التي أثارت الكثير من الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين المسلمين . أما القديس الأكويني فقد اضطر ، لكونه عالم لاهوت يخشى المساس بالعقيدة قبل أن يكون فيلسوفا أرسطيا ، إلى الحفاظ على المفهوم الحرفي للعقيدة فذهب إلى أن العالم مخلوق بمعنى أنه حادث مادة وزمانا ، كما اضطر بهذا إلى التخلي عن الكثير من المفاهيم الأرسطية ، وإن ادعى أن أرسطو نفسه لم يجزم أبدا بقدم المادة . وحاول المتحمسون له والمداقعون عنه بيان أن مذهب إليه

لا يعد خروجاً على الأرسطية فإن مبادئ هذه لا تتعارض حقيقة ومفهوم الخلق بالمعنى الذى ذهب اليه فيلسوف المسيحية الأعظم .

وفى نهاية حديثنا يمكننا القول ان قدرة توماس الأكوينى التوفيقية كانت أقل جرأة من تلك التى أظهرها ابن رشد . وربما يكون السبب أن نقطة انطلاق كل منهما مختلفة عن الأخرى ، فتوماس لاهوتى يعتمد على الدين ويريد أن يفلسف مفاهيمه ، أو يريد أن يلبسها لباساً فلسفياً أرسطياً، أما ابن رشد فهو يبدأ من الفلسفة أو من أرسطو على وجه التحديد ليوفق بينه وبين الاسلام مقتنعاً بأن أرسطو لم ينطق الا بالحقيقة العقلية التى جاء بها القرآن فى شكل رمزى للجميع . وبالطبع لا يمكننا انكار أن العقيدة الاسلامية تسمح بالتأويل العقلى أو المجازى الى أبعد الحدود بينما تكاد العقيدة المسيحية ترفضه رفضاً تاماً .





## الفصل الثالث

### « مشكلة العالم عند سيجر دي برابانت »

(١) العالم قديم عند سيجر دي برابانت :

يقول سيجر ان العالم قديم ، وقد عرض نظريته الجزئية هذه بوضوح « فى كتابه فى الضرورة والامكان » الذى وضعه فيما بين ١٢٧١ و ١٢٧٢ أى بعد تحريم عام ١٢٧٠ . ولسيجر دليلان على قدم العالم ، أولهما يعتمد على فكرة منطقية ألا وهى قدم الأجناس التى تكون العالم الدنيوى أى تلك الأجناس التى يفنى أفرادها ، وهى الفكرة التى عرض لها بالذات فى كتابه « فى قدم العالم » . استمد سيجر اذن هذا الدليل من الأورجانون ، ولقد تحكم هذا الأساس المنطقى فى كل مذهبه الفلسفى (١) . أما الدليل الثانى على قدم العالم فيقوم على فكرة قدم الجواهر المفارقة أى الجواهر العقلية وقد عرضه سيجر فى « فى النفس العاقلة » .

يؤكد سيجر فى « فى قدم العالم » أن الأجناس بوجه عام خالدة حتى اذا كان أفرادها يفنون . ويأخذ الانسان كمثال ليلاحظ أن الأفراد فى الجنس البشرى يخلقون بالتوالد ، أى أن هذا الجنس يتحقق على التوالى فى أفراده الذين لا يوجدون جميعا فى آن واحد . وهذا دليل على أن النوع لا يخلق بالذات *per se* أى أن الصورة النوعية لا تتحقق كلية ودائما فى كل المادة كما هو الحال بالنسبة للموجودات الغير فائية ، بل هو يخلق على العكس بالعرض *per accidens* أى أن تحققه لا يتم الا من خلال أفراد فانيين ومتتاليين ، ووجودهم عرضى بما أنه ليس ثابتا

Van Steenberghen : La philosophie au XIII  
siècle p. 384.

(١)

ولا دائماً • والأفراد الفانيون يوجدون عن طريق التوالد أى بواسطة:  
فاعل شبيه لهم نوعياً • وكل فاعل يفترض وجود « مولد » *générateur*  
سابق عليه ، يستحيل إذن وضع علة أولى إذ أنها ستحتاج بدورها لعلة.  
أخرى شبيهة سابقة أى أنه لا يمكننا التحدث عن بداية بالنسبة لهذا  
النوع من الأجناس التى يوجد أفرادها بالتوالد ، ولذا يعتبرها الفلاسفة  
قديمة (٢) • ومن جهة أخرى ما هو خالد فى الماضى هو كذلك فى المستقبل.  
والعكس صحيح (٣) •

وكل المبادئ المكونة للعالم السفلى بالنسبة لسيجر قديمة ونقصد  
بذلك كل من الأجناس والمادة والحركة والزمان ، بينما أفراد هذه الأجناس  
فقط هم الفانون والمتحركون والعابرون •

هذا العالم القديم هل هو مخلوق عند سيجر أم لا ؟ وما هى علاقة  
الخالق بالخلقة ، أو بتعبير آخر ما هى علاقة الواحد بالكثرة ؟ تلك  
أسئلة تحدد الاجابة عليها الى حد كبير ، طبيعة نظرية العوائم عند  
سيجر ، كما تحدد بالذات مفهوم الخلق عنده ذلك المفهوم الذى اختلف  
بصدده مؤرخو الفلسفة •

#### (ب) الخلق عند سيجر دى برابانت :

فى كلمات موجزة ودقيقة يقدم لنا فان ستينبرجن الذى تخصص  
فى دراسة فلسفة سيجر دى برابانت نظرية هذا الفيلسوف فى الخلق  
قائلاً انها أكثر نظريات سيجر تميزاً وخاصة فيما يتعلق بالعلة الأولى  
التي يعتبرها علة مباشرة للمخلوق وحيد فقط الا وهو العقل الأول ، أما بقية  
المخلوقات فتفيض بطريقة غير مباشرة عن الله أى أن الخلق يتم عنده

---

(٢) Siger de Brabant : De necessitate et Contingentia  
dans Mandonnet: "Siger de Brabant et l'averroisme latin au  
XIII siècle 2ème partie p. 132 — 134.

(٣) Siger de Brabant : De anima intellectiva dans  
Mandonnet . "Siger de Brabant 2ème partie 158 — 159 et  
Ibid 1ère partie p. 169.

بقيض تدريجي (٤) . ولا يعالج سيجر مسألة الخلق أو علاقة العلة الأولى بالعالم الا في كتاب « الضرورة والامكان » . وأول ما تعالجه هذه النظرية عنده هو مسألة : « هل خلق الله العالم وفق ارادة حرة أم وفق ضرورة طبيعية ؟ » ويذهب سيجر في كتابه الفلسفي هذا ، الذي يعالج موضوعاته معالجة عقلية بلا أدنى اهتمام بالتوفيق بين فلسفته والعقيدة ، الى أن العلة الأولى ( أو الله ) تخلق مباشرة وبالضرورة العقل الأول الذي هو قديم مثل الله ، وهو المخلوق الوحيد المباشر للعلة الأولى . وصحيح أن العلة الأولى تخلق كل ما في الـكون خلقا ضروريا ، أي أنها تخلق العقول المفارقة والأفلاك السماوية كما تخلق كل ما لا يخضع للكون والفساد في الـكون ، وكل هذه المخلوقات قديمة مثلها ، الا أنها لا تخلق كل هذه الخليقة مباشرة ولكن وفق نظام معين وبطريقة غير مباشرة . اعتمد سيجر على هذا المبدأ الأفلاطوني الشهير : لا يمكن أن يفيض من طبيعة بسيطة الا مخلوق واحد . أي أن العلة الأولى تخلق المخلوق الأول وهذا بدوره يخلق المخلوق الثاني وهكذا (٥) . ولم يفلت إذن سيجر بالرغم من تمسكه بالارسطوية الجذرية من التأثير الأفلاطوني وبهذا يكون اختلف هنا عن ابن رشد .

ونفس الفكرة يعالجها ضمن ما يعالج في كتاب « المستحيلات » الذي جاء فيه أن العقول المفارقة تعتمد على العلة الأولى ، ولا يمكنها الا أن تفعل ذلك نظرا لطبيعتها ، فهي ضرورية في حد ذاتها . وكذلك العلاقة التي تربطها بالعلة الأولى علاقة ضرورية . وواضح ان نظرية سيجر في الخلق تقول بـقدم العالم وتنفي حرية الله في الخلق . ليس هذا فحسب بل ان هذه النظرية تنكر امكانية فناء العالم . ولكنه

---

Van Steenberghen : Encyclopaedia Britannica (٤)  
vol. 20 p. 628.

Siger de Brabant : De necessitate et contin- (٥)  
tia, dans Mandonnet : "Siger de Brabant", 2ème partie p.  
122 III — 112 et 1ère p. 160 — 161.

يسرع كما هي عادته - لادراكه أن هذا يناقض العقيدة - فيضيف أن هذه هي آراء الفلاسفة (٦) .

ولو عدنا لفكرة الفيض عنده لقلنا أنه فيض تدريجي ينتقل من جزء لجزء وهو يتحقق عن طريق وسائط تتزايد في العدد كلما ابتعدنا عن المصدر الأول للوجود . ولقد خضعت نصوص سيجر لفترة طويلة لتأويل خاطيء جعلها تنطق بانكار الخلق . ولكن هذا الخطأ أصلح بعد هذا على يدى كل من Baeumker وفان ستينبرجن (٧) . ونعتقد أن انكار فكرة الخلق عند سيجر تشويه لكل نظريته ، وربما يكون سبب هذا اللبس هو اعتباره أن الله أو العلة الأولى ، والمخلوق الأول أو العقل الأول وكل ما يفيض عنه بالتدريج كلها تتمتع بحسفة القدم . وبالرغم من أن ابن رشد لم يقل بالخلق بواسطة الفيض إلا أنه سبق سيجر في تبين عدم وجود تناقض بين مفهومى القدم والخلق .

ويتحكم الله فى الوجود كله عند سيجر بطريقة غير مباشرة عن طريق تحكمه وسيطرته على مخلوقه الأول أى العقل الأول . يقول سيجر فى المسألة الخامسة من كتاب « مسائل فى كتاب الآثار العلوية » : « بما أن التحكم فى الأشياء ليس الا نتيجة لخلقها ، فيجب القول أن الله لا يتحكم مباشرة فى الأشياء التى لا يخلقها مباشرة » (٨) .

واتخذ سيجر موقفا غريبا من العلة الأولى التى تتمتع بالارادة ، إذ لم يفرق بينها هى ومثيلاتها من العلل التى تتمتع بالارادة وبين العلل

---

(٦) Siger de Brabant : *Impossibilia* p. 77, dans 2ème partie de Mandonnet : "Siger de Brabant et Ibid 1ère partie p. 163.

Van Steenberghen : *La philosophie au XIII siècle* p. 386. (٧)

Siger de Brabant : *Questions sur le traité des météores* : 5ème question p. 235 dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, 1ère partie p. 235. (٨)



الطبيعية التى تنتج الأشياء بالضرورة . وهو ينسب هذه الفكرة لأرسطو . يقول فى تفسيره للكتاب الثالث عن الميتافيزيقا « ان المخلوق المباشر لله ضرورى وقديم : ووفقا لمبادئ أرسطو لا يوجد قارق علينا تبينه فى هذا بين العلة الطبيعية والعلة المريدة . فان الكائنات الفاسدة تعتمد على الله بواسطة الكائنات الغير فاسدة ، والأجناس دائمة ونفس التوالدات تتم بصفة دورية » (٩) .

ولكن هذا لا يعنى أن العلة الأولى أو الله لا تعنى بالخلقة بل ان الله يتحكم فى كل المخلوقات بواسطة مخلوقه الأول ألا وهو العقل الأول . وهذه العلية فى الوجود تسمى بالخلق فى مقابل العلة التى تغير من موضوع موجود من قبل . يتميز اذن مفهوم الخلق عند سيجر بخلود من فكرة الموضوع الموجود أصلا ( المادة ) ومن فكرة الحركة .

هل يعنى هذا أن الخلق عنده من العدم ؟ الحق أن موقف سيجر من هذه القضية عائم فهو يقول عن العقل فى كتاب « مسائل فى كتاب النفس الثالث » . « فهو وقد أخرج من العدم بواسطة العلة الأولى ستمد استمرار وجوده من نفس هذه العلة » (١٠) . مما يوحى بإيمانه بالخلق من عدم . ومعروف أن هذا الكتاب قد كتبه سيجر قبل تحريره ١٢٧٠ . ولكنه يعود فيقول فى كتاب لاحق ألا وهو كتاب ( مسائل فى الميتافيزيقا ) الذى كتبه فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٦ : « لا يوجد شيء يأتى من العدم ، ان لا توجد أية علة قادرة على تحويل شيء من العدم للوجود ان أن النفس العاقلة فى هذه الحالة ستوجد قبل الجسم » .

---

Siger de Brabant : In Metaphysicam III, question (٩) 16 et commentaire dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant, 1ère partie p. 313 et 316.

Siger de Brabant : Questiones in libros tres de (١٠) anima, quaest. 5, dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant, 1ère partie p. 167.

وتلك هي نظرية أرسطو (١١) . وكما يتضح من النصوص تطور موقف سيجر من هذه القضية تطورا يدعو للعجب ، وإن كان هذا التطور يؤكد فكرة قوية تكونت لدينا عن سيجر وهي أنه كان فيلسوفا جريئا حقا يكاد لا يهتم بالتوفيق بين فلسفته وعقيدته ، بل يتمسك بالنتائج الفلسفية التي يتوصل إليها مهما كان الثمن . ولعل ما يؤكد فكرتنا هذه قول سيجر بفكرة الخلق من عدم قبل تحريم ١٢٧٠ ثم عدوله عنها في كتاباته التي تلت هذا التحريم ! وكان المغروض أن يتخذ التطور في هذه النظرية اتجاها عكسيا .

إن إنكار حرية الإرادة في الخلق والذهاب على العكس إلى أن الخلق يتم وفق الضرورة قد يوحى بأن سيجر قال بوحدة الوجود . إلا أن هذا ليس صحيحا فالله في فلسفته موجود منفرد ومتعال على العالم المخلوق بوجه ما . وإذا كان الله يمنح الوجود للأجناس وفق ضرورة طبيعية ، إلا أنه لا يفعل ذلك وفق الزام خارجي بل أن حكمته وكماله الذاتي هما اللذان يطالبانه بهذا الفعل الخلاق (١٢) . إن قدم العالم لا يعنى عنده كما لا يعنى عند ابن رشد أنه يقول بوحدة الوجود .

ولابد لنا ونحن بصدد الحديث عن الخلق أن نتناول مفهوم المادة عند سيجر . لقد اعتبرها قوة خالصة ، وهي لا تتولد ولا تفنى وإن كانت مخلوقة . والله لم يخلقها ( أى المادة ) بالذات *per se* بل خلقها بالعرض *per accidens* كما أنه لم يخلقها مباشرة لأن الشيء الوحيد الذي يخلقه مباشرة كما سبق أن بينا هو العقل الأول . ونحب أن ننتهز هذه الفرصة لنؤكد أن سيجر كان يعلن أنه أخذ نظريته في الخلق عن أرسطو وابن سينا مما يبين أنه لم يتبين

---

(١١) Siger de Brabant : In Methaphysicam, libr. III, quaest. 15 dans Van Steenberghen "Siger de Brabant. 1ère partie p. 313

(١٢) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p 614.

خروج ابن سينا على أرسطو في هذا الموضوع وتأثره على العكس  
بالأفلاطونية المحدثه يقول :

Secundum intentionem aristotelis et Avicenna affectus  
primi immediatus est unus tantum"

« ووفقا لزعم أرسطو وابن سينا يكون الأثر الأول المباشر واحدا  
فقط ، . وبالطبع هذا الأثر الأول أن المخلوق الأول هو العقل الأول أما  
المادة فقد خلقتها السماء الأولى (١٣) .

ونعتقد أن موقف أرسطو من المادة مطابق تماما لموقف ابن رشد .  
وليس هذا مجرد استنتاج توصلنا اليه بل انه اعتراف لسيجر نفسه ،  
الذي يذكر ابن رشد كمصدر اعتمد عليه في شرحه لهذه القضية الأرسطية .  
فالمادة عند كل منهما قديمة وإن كانت في نفس الوقت مخلوقة . وبالرغم  
من هذا التشابه فانهما يختلفان في موضع آخر . فبينما ذهب سيجر الى  
أن الله لم يخلق المادة مباشرة إنما خلقها بواسطة السماء الأولى ( وهذا  
طبعي لاعتقاده أن الخلق يكون عن طريق الوسائط ) ، ذهب ابن رشد  
الى أن المادة خلقت مباشرة مثلها مثل كل المخلوقات ( وذلك لاستبعاد  
لكثرة الوسائط في الخلق ) .

وكل الموجودات الطبيعية متحركة لدخول المادة في تكوينها ، ولذا  
فالحركة مثل المادة خالدة ، والزمان عند سيجر أيضا قديم مثله مثل  
الحركة وذلك لأنه مقياسها . ويعلن سيجر أن هذه النظرية هي نظرية  
أرسطو ، ان لم تكن هي الحقيقة على الإطلاق (١٤) .

---

Siger de Brabant : In Metaphysicam, libr. V, (١٣)  
Quaest. 10 et II dans Van Steenberghen : Siger de Brabant,  
1ère partie, p. 328 — 329.

Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème (١٤)  
partie, p. 621 — 622.

وصحيح أن سيجر تمسك في معظم الأحيان بفكرة تقدم العالم ويفكرة الخلق بواسطة الفيض إذ نجد هاتين الفكرتين في معظم مؤلفاته تقريباً ، ولكنه كان يظهر أحياناً - نظراً لقول العقيدة بعكس ذلك - بعض التردد بل كان يحاول أن يجنح بفلسفته لعكس ما يؤمن به . فهو يقول مثلاً في شرحه للكتاب الثالث للنفس أن الخلق القديم للنفس أكثر احتمالاً وأن كان يمكن الدفاع عن الرأي المضاد (١٥) . ويقول إن قدم الخلق فكرة محتملة ولكنها ليست ضرورية لأننا نحكم على كل شيء اعتماداً على معرفتنا بالأشياء الحسية بينما نحن لا نعرف بالاضبط طبيعة فعل الله (١٦) . ويقف نفس الموقف من الحركة . ولكنه بالرغم من كل هذا يؤكد على أن أرسطو لم يكن متردداً في موقفه من قدم العالم ، فهو يرفض بحزم ما يدعيه البعض من أن أرسطو لم يكن مقتنعاً عن يقين بقدم العالم (١٧) ، وهو ما ذهب إليه القديس توماس كما سبق أن رأينا عند معالجتنا لنظرية العالم عنده . وأظهر سيجر لأول مرة تردده تجاه نظرية الخلق بواسطة الفيض في كتابه « المسائل الطبيعية » الذي وضعه فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٥ . فبدأ يدرس هذه المسألة بطريقة مختلفة ونعني بها :

*Utrum immediate impossent causari plura a cause prima.*

أي « كيف يمكن أن تنتج الكثرة عن العلة الأولى مباشرة » أي أنه أصبح يرى أن التعليل الذي قدمه ابن سينا ، والذي أخذ به هو قبل ذلك ، لإثبات أن شيئاً واحداً فقط هو الذي يفيض عن العلة الأولى لا قيمة له وأنه لا يمكن أن يكون فكرة أرسطية . بدأ يتبين إذن أن مفهوم الفيض مدهوس على فكر أرسطو . وبهذا لم يعد سيجر مقتنعاً بالقضية الأفلاطونية المحدثة

---

Siger de Brabant : In libros tres de anima, (١٥)  
dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant" 1ère partie  
p. 165 à 167 et 2ème partie p. 610.

Siger de Brabant : In Metaphysicam, libr. III, (١٦)  
quaest, 19 dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant 1ère  
partie p. 314 et 2ème partie p. 611.

Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème (١٧)  
partie, p. 611.

كما لم يعد متمسكا كذلك بالقضية المضادة (١٨) . وأخيرا في شرحه للكتاب الثامن من « الطبيعة » أثناء محاولة تقض الحجة الأرسطية على قدم الحركة ، يضع سيجر موضع المناقشة هذا المبدأ الأفلاطوني الشهير : وهو أساس نظرية الخلق بواسطة القيض :

“secundum quod unum non est notum agere nisi unum.”

أى أن الواحد كما هو معروف لا ينتج الا واحداً (١٩) .

ويتضح مما سبق أن سيجر قد تراجع في نهاية حياته الفكرية عن القول بالقيض وهو المفهوم الأفلاطوني الشهير الذى فسر به المشاؤون العرب . وعلى رأسهم ابن سينا الخلق ، والذى تبين حقيقته لأول مرة فى الفلسفة العربية ابن رشد ورفضه لأول مرة فى الفكر المسيحى القديس توماس الأكوينى .

اعتمدنا لإبراز نظرية سيجر فى العالم على ثلاثة كتب رئيسية ألا وهى « فى الضرورة والامكان » و « المستحيلات » و « الميتافيزيقا » وجميعها ألفها سيجر فيما بين عامى ١٢٧١ ، ١٢٧٦ أى بعد تحريم ١٢٧٠ . ويدهشنا فان ستينبرجن عندما يتمسك بهذه الفكرة الغربية التى لا تتفق وتواريخ تأليف هذه الكتب السابقة ، تلك التواريخ التى أثبتتها هو بنفسه ، ونقصدها أن سيجر اضطر على اثر تحريم عام ١٢٧٠ الى تعديل نظريته فى العتالم ليقفل من حجم التعارض بين عقيدته الدينية وفلسفته (٢٠) . وصحيح ان سيجر غير من موقفه من هذه النظرية فى

---

Siger de Brabant : Quaestiones naturales p. 182, (١٨)  
dans Van Steenberghen : “Siger de Brabant, 1ère partie  
p. 182 et 2ème partie p. 612.

Siger de Brabant : In physicam, quaest, 6, p. (١٩)  
200 dans Van Steenberghen” : Siger, de Brabant” 1ère  
partie p. 612.

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle (٢٠)  
p. 387.



يكتب لاحقة على هذه الكتب الثلاث وأن لم يكن ذلك بالقطع بسبب  
تحرير ١٢٧٠ لأنه وضع نظريته الأساسية بعد هذا التاريخ . ويبدو  
لنا أن التعديل الذي طرأ على نظرية سيجر كان نتيجة لتبينه أن نظرية  
الفيض مدسوسة على الأرسطية وأن مبدأ « الواحد لا يصدر عنه الا واحد »  
مبدأ أفلاطوني وليس مبدأ أرسطيا . وربما يكون هناك سبب آخر الا وهو  
تصاعد الموقف ومضاعفة هجوم رجال اللاهوت على الفلسفة مما سيؤدي  
بعد ذلك الى وضع تحرير ١٢٧٧ ، ومما جعل سيجر يحاول توفيقا ما بين  
فلسفته وعقيدته . الا أننا نرجح السبب الاول الذي ذكرناه لأنه يتفق  
وطبيعة سيجر الفكرية الجريئة المتمسكة بالعقل دائما .

ويذهب ماندوننييه - الذي كان أول من وضع دراسة طويلة عن سيجر  
كما كان أول من نشر بعض أعماله - الى أن سيجر كان يؤمن دائما بما  
يقول وأن كان يقدم هذا الاعتذار الهش كلما تعارضت بعض قضايا  
مع المسيحية انه لا يفعل أكثر من ذكر آراء الفلاسفة وأن لم تكن هذه هي  
بالضرورة آراءه (٢١) .

### (ج) مقارنة بين سيجر دي برابانت وابن رشد :

يتضح لنا بعد هذا العرض أن الله عند سيجر كما هو عند ابن رشد  
هو الكائن الأسمى أو الأول الذي هو علة كل الكائنات الأخرى فهو الخالق  
ولا يتعارض هذا مع تأكيدده كما فعل ابن رشد من قبل على قدم العام .  
وكان سيجر دي برابانت على علم بموقف ابن رشد من نظرية العالم فهو  
كثيرا ما يذكره كمصدر أساسي اعتمد عليه في تأويله لأرسطو المعلم الأول  
عند كل منهما . والاختلاف الرئيسي بين فيلسوف قرطبة وتلميذه المسيحي  
العقلاني هو أن ابن رشد نجح في التوفيق بين مفهوم الخلق والمفهوم  
الأرسطي في الابدان إذ قال ان الخلق يتم دفعة واحدة وبهذا تمسك  
بالعقيدة الإسلامية ، وأن تمسك من جهة أخرى بفكرة القوة والفعل

---

(٢١) Mandonnet (Pierre) : Paris et les grandes luites doctrinales (1269 — 1272). dans Revue des Jeunes, 10ème annee no. 2, Janvier 1920. Paris

وبمفهوم التغير أو الحركة كأساس للوجود فقال بخلق مستمر . كما أنه حل مشكلة علاقة الخالق بالخليقة ( أو علاقة الواحد بالكثرة ) بطريقة مبتكرة ، فذهب الى أن الموجودات جميعا توجد فى عقل الخالق كممثل تتحقق على نمطها المحسوسات ، وهى الفكرة التى أخذها عنه توماس الأكوينى . وبما أن العقل والمعقول شيء واحد فلا تكثر فى الواحد نتيجة لكثرة المثل الموجودة فيه . أما سيجر فلم ينجح دائما فى المحافظة على سلامة ميتافيزيقا أرسطو ، إذ مال فى بداية حياته الفكرية الى ما كان يميل اليه المشاؤون العرب وهو التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية الحديثة ، فأخذ عن ابن سينا هذا المبدأ الشهير : « الواحد لا يفيض عنه الا واحد » . قال سيجر إذن بالفيض التدريجى فى الخلق . فאלله يخلق أولا العقل الأول الذى تفيض عنه بقية العقول المفارقة على التوالى ثم تفيض عن هذه الأفلاك السماوية ثم العالم المادى أى عالم الكون والفساد . ويتحكم فى هذا الفيض عند سيجر قانون الضرورة الطبيعية القديم .

وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين سيجر وابن رشد فإن هناك تقاربا شديدا بينهما . قاله أرسطو هو العلة الغائية العليا فحسب ، أى هو المحرك الأول وإن لم يكن العلة الفعالة الأولى ، إلا أن سيجر لم يأخذ بهذا التصور لمفهوم الألوهية واتباع ابن رشد فجعل من الله العلة الخالقة الأولى ، كما جعل كل من المادة والزمان والحركة والخلق تتمتع بالقدم تماما كما ذهب ابن رشد من قبل .

ويقول فان ستينبرجن ان سيجر كان يخرج عن الأرسطية فى بعض الأحيان كما حدث بالنسبة لمفهوم الله والخلق ، كما كان يخرج أيضا عن ابن رشد كما هو الحال عندما قال بالفيض . ونتيجة لهذا : لا يمكننا القول عن سيجر أنه رشدى خالص ، ولنفس السبب لا يمكننا القول لو توخينا الدقة فى التعبير أنه أرسنطى خالص . ويذهب كوبلستون المؤرخ الأمريكى الى نفس الرأى (٢٢) . ونحب أن نتوقف عند هذا القول الشائع فى كتابات فان ستينبرجن الذى يؤكد دائما على أن سيجر لم

يكن رشديا حقيقيا خالصا إذ أخذ بعض النظريات الرشدية فحسب دون البعض الآخر ، كما أخذ أيضا عن ابن سينا وأفلاطون وأفلوطين (٢٢) ولنا أن نتساءل : هل لو أخذ أى فيلسوف كل ما جاء فى فلسفة فيلسوف آخر دون إضافة أو حذف أو حتى تأويل ، يكون فى هذه الحالة فيلسوفا ؟ ألا يكون فى هذه الحالة الغريبة صورة مكررة. للفيلسوف الذى نقل عنه ، وهل يمكن أن يعد من يفعل ذلك مقكرا ؟ ثم أن هذه المشكلة يمكن أن تثار بالنسبة لكل فلاسفة العصور الوسطى ، فلو أخذنا برأى فان ستينبرجن لقلنا أن القديس توماس لم يكن أرسطيا لأنه أخذ بعض قضايا دون الأخرى ، وكثيرا ما أول أرسطو موقفا بينه وبين المسيحية . أن سيجر فيلسوف أرسطى رشدى من حيث أخذه بالقضايا الأساسية المميزة لهذا الثنائى الفلسفى أو بمعنى آخر من حيث أخذه بالتأويلات الأساسية الرشدية لأرسطو . ويكفينا للتدليل على صحة ذلك أن نذكر أنه أخذ تصور الله الخالق عن ابن رشد كما أخذ عنه توفيقه بين مفهومي القدم والخلق سواء بالنسبة للعالم ككل أو بالنسبة للمادة بشكل خاص . وربما يكون مفهوم الفيض هو الذى أبعده عن تصور ابن رشد لعلاقة الخالق بالخلقية ولكن كما بينا معتمدين على النصوص لقد أعاد سيجر النظر فى هذا المفهوم فى كتاباته الأخيرة .

## الفصل الرابع

### « مشكلة العالم في الفلسفة الرشدية اليهودية »

#### أولا - مشكلة العالم عند موسى بن ميمون :

قبل الخوض في تفاصيل هذه النظرية نحب أن نوضح طبيعة موسى ابن ميمون الفكرية فإن ذلك من شأنه أن يساعدنا على تبين الكثير من مواقفهم . أن موسى بن ميمون هو أولا وقبل كل شيء رجل لاهوت ، الدين محور اهتمامه ، وما الفلسفة على أهميتها بالنسبة له إلا أداة لتفسير بعض أمور الدين عقليا على ألا يتعارض هذا التفسير أو التأويل مع أسس الدين ، أي أنه كفيلاسوف يهتم قبل كل شيء بالتوفيق . وهذا هو الاختلاف الأساسي بينه وبين أستاذه ابن رشد الذي كان فيلسوفا عقليا ينشد الحقيقة العقلية دائما ويبحث عنها بكل جراءة بالمناهج الفلسفية الخالصة ، فإذا ما جاءت متعارضة مع حقائق الدين تأول هذه الأخيرة بحيث تتفق مع الحقيقة العقلية التي هي دائما تقريبا الحقائق الأرسطية . ولعل نظرية العالم عند كل منهما أكبر دليل على صحة هذه المقارنة التي عقدناها بينهما . جاءت نظرية موسى ابن ميمون في العالم توفيقية تماما بحيث أن جميع الباحثين وإن اختلفت اتجاهاتهم يتفقون في الرأي بصحتها ، بينما هم يختلفون بشأن نفس النظرية عند ابن رشد .

#### ( ١ ) العالم حادث عند ابن ميمون :

كان موسى بن ميمون ينظر إلى كتابه « دلالة الحائرين » على أنه كتاب فلسفي تعليمي هدفه توضيح ما غمض من أمور الدين لمن يسعى إلى الفهم الفلسفي ، ولذلك عرض للأراء المختلفة في أصل العالم قبل أن يحدد الرأي الذي يأخذ به هو . ويكاد يكون عرضه هذا مطابقا للعرض الذي قدمه لنا ابن رشد من قبل . فهناك من يقبلون الشريعة الموسوية

فأالله عندهم « خلق كل الكون من العدم التام والمطلق ومن قبل لم يكن هناك الا الله ولا شيء غيره ، فلا ملائكة ولا أفلاك ولا ما هو داخل هذه الأفلاك السماوية كان موجودا ، ثم خلق كل هذه الأشياء كما هي بإرادته الحرة وليس من شيء ، والزمان نفسه جزء من هذه الأشياء المخلوقة بما أنه يصاحب الحركة وهو عرض للشيء المتحرك » (١) . ثم يقول مواصلا حديثه مفرقا بين وقت الله وهو الأزلية ووقت العالم وهو مانسميه بالزمان : « اننا لا نستطيع القول أن الله « كان » قبل خلقه للعالم فان هذا الفعل يشير الى الزمان بينما الله كان موجودا منذ الأزل ، انما نستخدم هذا التعبير لا للإشارة الى حقيقة الزمان انما لتصور الزمان أو لتخيله » (٢) . وواضح من حديث ابن ميمون أنه مؤمن تماما بهذا الرأي أى أنه يؤيد ما تذهب اليه العقيدة التي تعتبر حدوث العالم من أسسها .

أما الرأي الثانى فهو رأى الفلاسفة عموما باستثناء أرسطو وتلاميذه . وأصحاب هذا الرأي لا يتصورون أن يكون الله قد خلق شيئا من عدم ، كما أنه لا يمكن أيضا وفقا لهم ، أن يتحول شيء الى العدم المطلق (٣) . وبالرغم من أنهم يؤكدون أبدية وأزلية المادة الا أنهم يقولون أيضا بخلق العالم وحدثه بمعنى حدوث الصور . ويستند ابن ميمون أن أصحاب هذا الرأي يذهبون الى أن المادة ليست فى نفس مرتبة الله من حيث الوجود بل هو سبب وجودها . ان المادة هنا بالنسبة لله كالمادة للمثال فهو يخلق منها ما يشاء . ويعد أفلاطون على رأس القائمين بهذا الرأي (٣) .

أما الرأي الثالث فهو رأى أرسطو والمشائين . وأساس نظرية أرسطو أنه « لا يمكن لشيء مادي أن يخلق بلا مادة موجودة أصلا .

---

(١) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 13 p.

104 -- 105.

Ibid p. 105.

Ibid p. 107.

(٢)

(٣)



والسمااء الأولى عنده ، ( أى تلك التى تشمل الكون كله ) لا تخضع للوجود والعدم » . أن أرسطو وأصحابه يدعون أن الكون كله وجد منذ الأزل بنفس الصورة التى هو عليها الآن ، بل سيكون دائما بنفس هذه الصورة ، أن العالم قديم ، والزمان والحركة قديمان كذلك . وما يولد ويفنى هو الوجود تحت فلك القمر (٤) .

ويعتقد ابن ميمون أن الفلاسفة المؤمنين بوجود الله لابد وأن يأخذوا بأحدى هذه النظريات الثلاث . وهو يتناول نظرية أرسطو بالشرح والتفصيل أكثر مما يفعل مع غيرها من النظريات . ويؤكد ابن ميمون أن أرسطو نفسه لم يدع أن لديه براهين قوية على قدم العالم ، بل اعتبرها الأدلة التى تميل اليها النفس أكثر من غيرها (٥) ويذكرنا هذا الموقف بما عرضناه من موقف توماس الأكوينى . وليس هناك شك فى أن الفيلسوف المسيحى قد أخذ الكثير عن موقف موسى بن ميمون من مشكلة العالم . وهو لا ينكر ذلك وكثيرا ما يذكره .

ويعتقد ابن ميمون أن قضيتى الخلق من عدم ، وقدم العالم بما فى من مادة وحركة وزمان ، قضيتان احتماليتان لا يمكن البرهنة عليهما بأدلة قاطعة . ومعنى هذا أن النظرية الكلامية اليهودية والقضية الأرسطية تستويان . علاوة على ذلك فإن أرسطو لم يدع أبدا أنه برهن على قدم العالم إنما أتباعه من المشائين هم الذين ادعوا ذلك (٦) . ويدعونا هذا للتوقف عند موقف ابن ميمون من العلم الأول . كان موقفه يختلف تماما عن موقف ابن رشد منه ، ويرجع ذلك لاختلاف طبيعة فكر كل منهما . فهو يعتقد ( أى ابن ميمون ) أن كل ما جاء عند أرسطو عن عالم ما تحت فلك القمر « حقيقى بلا نقاش ، ومقتنع ، ولا يمكن أن يخالفه إلا من لم يفهمه ... » وأن كان كل ما يقوله أرسطو عن فلك القمر

---

Ibid p. 110 --- 114.

(٤)

Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 15 p. 122. (٥)

Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 15 p. 122. (٦)

وعما فوقه — باستثناء القليل منه — أشبهه بالافتراضات خاصة فيما يتعلق بنظام العقول « (٧) . اتخذ ابن ميمون إذن موقفا متشككا ونقديا من ميتافيزيقا أرسطو وذلك على عكس ابن رشد (٨) .

ذهب ابن ميمون الى أنه اذا كان من الممكن اثبات قدم العالم بالعقل بحيث يكون العكس مستحيلا بوضوح لكان علينا تأويل النصوص الدينية بما يتفق وهذه الفكرة . الا أن النص الديني واضح والحجج الفلسفية على قدم العالم ليست برهانية ولا قاطعة . ولذا علينا رفض نظرية أرسطو والأخذ بالنظرية اليهودية التي جاءت في التوراة . ومثل ابن رشد ، رفض ابن ميمون موقف المتكلمين . وكانت محاولة تقديم أدلة برهانية على حدوث العالم أمر يثير نفور موسى بن ميمون ولذلك رفض حجج المتكلمين (٩) فمن الواضح ومن البديهي بالنسبة لمن يعرف فنون الاستدلال المختلفة ، ان كل هذه الاستدلالات مشكوك فيها اذ استخدمت فيها مقدمات غير برهانية . وكل لاهوتى ينشد الحقيقة حقا عليه أن يثبت فساد الحجج والبراهين الفلسفية على قدم العالم . يقول ابن ميمون « وبالفعل فان أى مفكر متعمق يبحث عن الحقيقة ولا يخدع نفسه ، يعرف جيدا أن هذه المسألة — أقصد مسألة معرفة ما اذا كان العالم قديما أم مخلوقا — لا يمكن حلها ببرهان قاطع ، فهي حـد يقف عنده العقل » (١٠) .

وفى الفصل التاسع عشر من القسم الثانى من دلالة الحائرين يناقش ابن ميمون حجج المشائين على قدم العالم ، وينقضها . وبالرغم من أن النظرية الأرسطية والنظرية اليهودية محتملتان فى رأيه إلا أن الثانية تشمل قدرا أكبر من المعقولية .

---

Ibid p. 179 — 180.

(٧)

Duhem : Le système du monde. Tome V.P. 162. (٨)

Le guide des égarés. 1ère partie. chap. 74 p. 321. (٩)

Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 71 (١٠)  
p. 346 — 347.

وعلى الرغم من هذا الموقف المتسم بالحذر ، فإن ابن ميمون لا يعلق الحكم لأنه عالم كلام قبل كل شيء كما سبق أن قلنا مرارا . وهو يقبل الكثير من أمور الدين إذا ما تعارضت مع العقل ، وإذا لم يستطع العقل البرهنة على صحتها ، على اعتبار أن هناك من الحقائق الدينية ما يتجاوز حدود العقل الانساني . وهو في مشكلة العالم يقبل الحل الذي تقدمه النبوة معترفا مع هذا أنها تقدم أحيانا أمورا لا يمكن للقوة النظرية أى للعقل الوصول إليها . وضع ابن ميمون نصب عينيه ترجيح نظرية الحدوث والخلق على نظرية القيد لأن النظرية الأولى من أسس العقيدة التي لا يصح تأويلها ، فإذا كانت فكرة الخلق والحدوث تؤدي الى بعض النتائج العنثية فإن قبول فكرة قدم العالم يؤدي الى عبث أقوى وأشد (١١) .

وقد سبق للغزالي اتخاذ هذين الموقفين قبل ابن ميمون ، أى سبق له التشكيك في قدم العالم من ناحية ، وإثبات حرية إرادة الله في الخلق من ناحية أخرى . ويحكم دوهم على ابن ميمون أنه كان يتمتع ببصيرة نفادة وبثقة في النفس مما جعله يعترف بأن بعض المسائل الفلسفية مثل مشكلة قدم العالم تتحدى قدرة البرهنة لدينا . وقد استطاع ابن ميمون بهذه المهاراة في التفكير ، وبهذا المنطق أن يتميز بحذره عن العرب ، وخاصة عن معاصره ابن رشد الذين قالوا جميعا بنظريات محددة دقيقة حتى في أبسط نتائجها ، ولعل طرافة ابن ميمون في هذا المجال لا تكمن في نظرياته ذاتها التي اقتبسها بكل تفاصيلها تقريبا عن كل من ابن سينا والغزالي وابن باجة ( فيما يقول دوهم ) ، بل تكمن في هذا الحذر (١٢) .

ونضيف نحن أن ابن ميمون كان حذرا لأنه كان يعرف مقدما ما عليه محاولة إثباته ، أى أنه كان يضع دائما نصب عينيه الحقائق الدينية .

(١١) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 16 p. 129.

(١٢) Duhem : Le système du monde, tome V. p. 195.

ولعل هذا هو الاختلاف الجوهرى بينه وبين ابن رشد الذى ظل دائما الفيلسوف الجريء المتمسك بحقائق العقل ولذا نختلف مع الذين يؤكدون أن ابن ميمون كان تلميذا لابن رشد . ربما يكون عالم الكلام اليهودى الأعظم قد أخذ بعض الأفكار من ابن رشد ولكن لا منهج « دلالة الحائرين » ولا اتجاهه الفلسفى ولا النظريات الفلسفية فيه تشبه مثيلاتها عند ابن رشد .

وكان الحل الوحيد اذن ، والممكن فى ضوء هذا الموقف الذى وقفه ابن ميمون هو قبول ما جاء على لسان الأنبياء مثل ابراهيم وموسى . يقول لنا ابن ميمون ما يلخص كل هذا الموقف : « ثمة داع دينى يفرض قبول عقيدة الخلق ، وليست ، نصوص الكتاب هى التى تتطلبها اذ يمكن تأويل هذه النصوص ، اذا دعت الحاجة بمعنى آخر . ويمكن لنظرية أفلاطون أن تتفق عند الحاجة مع العقائد الدينية ، الا أن قبول مفهوم قدم العالم الذى يقول به أرسطو ، هو ضرب للعقيدة فى جذورها وانكار للوحى ، ولكل المعجزات » (١٢) . قبول حدوث العالم ضرورة دينية اذن فى رأيه ، لا لأن النصوص الدينية تقول بهذا ، اذ يمكن تأويلها بحيث تتفق مع الحقائق الفلسفية ، انما لأن رفضها يعنى انكار الوحى وكافة المعجزات . وهناك سبب آخر فيما يقول ابن ميمون لقبول فكرة حدوث العالم وهو أن قدم العالم لم يثبت برهانيا ولذا لا يصح أن نتعن مع النصوص الدينية وان نتأولها لصالح رأى يمكن لعكسه أن يكون صحيحا (١٤) .

وقبل أن ننهى حديثنا عن أصل العالم عند ابن ميمون نقول ان لابن ميمون رأيا غريبا للغاية يمكن أن يجعلنا نشك فى كل ما حاول اثباته من قبل . يقول ابن ميمون « من الواضح اذن أن أدلة وجود الله وأدلة وحدته ولا جسمانيته يجب الحصول عليها اعتمادا فقط على فرض قدم العالم ، وعندئذ فقط سيكون الاستدلال كاملا سواء كان العالم فى

---

Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 25 p. 195. (١٢)

Ibid p 196.

(١٤)

الواقع قديما أم مخلوقا . . . . . ولا يعنى هذا أننى أقول بالقدم ،  
ولكنى أريد اثبات وجود الله فى معتقداتنا بمنهج برهانى « (١٥) »  
ولنا أن نتساءل كيف يمكن لابن ميمون اثبات وجود الله برهانيا معتمدا  
على فكرة يرفضها أساسا ألا وهى قدم العالم ؟

#### (ب) الخلق عند ابن ميمون :

كان من البديهي - فيما نعتقد - أن يقول ابن ميمون بالخلق بما  
انه يقول بحدوث العالم وبما أنه يتمسك بأسس العقيدة الموسوية . ويذهب  
ابن ميمون ، محاولا تفسير قصة الخلق تفسيراً عقلياً فلسفياً ، الى  
أن قصة الخلق فى سفر التكوين يمكن تفسيرها فلسفياً وفقاً للمبدأين  
التاليين : أولاً : أن أسلوبها مجازى ، ثانياً : أن المصطلحات  
المستخدمة هى مصطلحات رمزية . ووفقاً لتفسيره ، أو تأويله ، يجب أن  
يكون ملخص الاصحاح الأول كالاتى : لقد خلق الله العالم بأن خلق  
أولاً البداية « فى البدء خلق الله السموات والأرض » وما هذه البداية  
إلا العقول التى تعطى الوجود للأفلاك كما تمنحها الحركة ، وبهذا يكون  
الله قد خلق مصدر وجود الكون بأكمله . وفى البداية كان الكون  
عماء من العناصر ، إلا أن صورته تكونت بالتدريج بتأثير الأفلاك  
وبطريقة مباشرة بفضل النور والظلام . وجاءت للوجود فى الأيام  
الخمس التالية المعادن والنباتات والحيوانات والموجودات العقلية .  
أما اليوم السابع الذى نظم فيه الكون لأول مرة بنفس القوانين التى  
ستستمر بعد ذلك فهو يوم مميز وقد خصصه الله لإعلان الخلق من عدم .  
جاء فى التوراة « أذكر يوم السبت لتقدسك . . . لأن فى ستة أيام صنع  
الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها واستراح فى اليوم السابع .  
لذلك بارك الرب يوم السبت وقدسه » (١٦) .

---

Ibid 1ere partie, Chap. 71 p. 349 — 357. (١٥)

(١٦) العهد القديم : سفر الخروج الاصحاح العشرون ،

الآيات ٨ و ١١ .

The guide for the perplexed (translation of  
Friedlander) : 2nd part chap. XXX and XXXI p. 212 to 219.



كيف تصور ابن ميمون هذا الخلق الذى كان له بداية زمانية فى رأيه ؟ هل هو خلق يتم دفعة واحدة ومباشرة أم هو خلق بواسطة الفيض؟ ذهب ابن ميمون الى أن الملائكة المذكورة فى الانجيل ما هى الا عقول الأفلاك، وهى تفيض عن العلة الأولى وتكون سلسلة من العقول تفيض كل منها عن الأخرى وتنتهى بالعقل الفعال . . . قال اذن بالخلق بواسطة الفيض، كما ذهب الى أن لهذا الخلق بداية حددها الله بإرادته . ونظرية الخلق عند ابن ميمون لا تقل فلسفيا من حيث قيمتها البرهانية عن نظرية قدم العالم . وهو يعتقد أن فى استطاعته نقض كل الاعتراقات التى توجه لنظريته فى الخلق (١٧) .

وبالرغم من أخذ ابن ميمون بالتصور الأرسطى للمحركات السماوية أو لعقول الفلاك التى يسميها هو بالملائكة الا أن قوله بالخلق عن طريق الفيض يعد ضربة قاضية للأعمدة الأساسية لميتافيزيقا أرسطو . وفى رأينا أنه بقوله بالفيض يكون قد وضع نفسه مع بقية المشائين العرب أى مع أولئك الذين مزجوا بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة .

ويرفض ابن ميمون ، وهذا بديهى نظرا لأسس هذه النظرية عنده ، فكرة الخلق وفقا للضرورة الطبيعية ، ويذهب على العكس الى أن وجود الأشياء وفسادها يرجع لإرادة الله تعالى ، فهو ان شاء أبقاها وان شاء أفسدها (١٨) . وهو بذلك قد ابتعد مرة أخرى عن المفهوم الأرسطى للوجود الطبيعى .

وعلى الرغم من أن الخلق من عدم عند ابن ميمون ، فان المادة عنده قديمة ومخلوقة فى نفس الوقت . وهذه فكرة رشدية تماما . ويذهب ابن ميمون الى أن أرسطو كان على حق عندما قال ان المادة قديمة . فمما لا شك فيه أنها لم تتكون كما يتكون الانسان من البذر ، كما أنه لا يتحتم عليها أن تفنى مثل الانسان الذى يتحول الى تراب ، وانما

---

The guide for the perplexed (translation of (١٧)  
Friedlander) : 2nd part chap. XIII p. 171 to 173 and Chap.  
XXVIII p. 202 to 204.

Ibid 2nd part chap. 207 p. 197.

(١٨)

خلقها الله من العدم بالصورة التي هي عليها . ومعنى هذا أن المادة الأولى خلقت مباشرة بحيث أن أى شيء يمكنه الفيض عنها ثم الرجوع اليها في النهاية ، بحيث لا تتعري أبدا من الصورة . وهي لم تخلق من شيء على عكس كل ما ينتج عنها . كما أنها لن تختفى أو تذوب في شيء كما تفعل سائر الموجودات عندما تعود اليها . ان المادة الأولى شيء مخلوق وعندما يريد خالقها سيحولها للعدم المطلق الخالص (١٩) .

وكما خلق الله المادة خلق الحركة فهي ليست قديمة في نظر ابن ميمون بل جعل الله لها بداية (٢٠) . والزمان في نظر ابن ميمون هو مقياس الحركة ، فهو مجرد عرض يصحبها وهو مباطن لها ، فلا وجود لأحدهما بدون الآخر . فالحركة لا توجد الا في زمان ولا يمكن ان نقبل الزمان الا بالحركة . وبالتالي فكل ما لا يتحرك ( مثل الله ) لا يقع في نطاق الزمان (٢١) . ولأن الزمان عرض للحركة وللأشياء المتحركة فهو حادث وليس قديما . وبهذا يكون ابن ميمون قد ابتعد تماما عن أرسطو وعن ابن رشد .

(ج) مقارنة بين ابن رشد وموسى بن ميمون بالنسبة لمشكلة العالم :

نعود فنكرر في هذا المقام ما سبق لنا قوله من أن ثمة رأى شائع يرى في ابن ميمون تلميذا مخلصا لابن رشد . والحق ان هذا الرأى فيه جانب كبير من الخطأ وان لم يكن خاطئا تماما . اخذ ابن ميمون بعض أفكار ابن رشد وان لم يأخذ ايا من نظرياته في كليتها وعمومها . وحتى الأفكار التي اخذها عالم الكلام اليهودي عن معاصره اسلم . اخذها ليدخلها في بناء مذهبه اللاهوتي أساسا أى انه لم يستخدمها في بناء مذهب فلسفي . ونعتقد أن ابن ميمون عالم كلام درس الفلسفة

---

(١٩) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 17 p. 134.

ibid p 134 — 135.

(٢٠)

(٢١) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 52 p. 199.

وتعمق في قضاياها لاستخدامها في الدفاع عن الدين ولايضاح بعض قضاياها . أما ابن رشد فاشتغل بالفلسفة لذاتها ورغبة منه للكشف عن الحقيقة . ولو طبقنا هذا الرأي على مشكلة العالم لقلنا ونحن يصدد مقارنة موقفهما منها أن ابن ميمون أخذ فكرة المادة القديمة المخلوقة عن ابن رشد وإن اختلف معه في أن جعل العالم حادثا . ويبدو أن ابن ميمون كان يميل الى نظرية أفلاطون أي أنه كان يرى المادة قديمة والصور محدثة . وعلى خلاف ابن رشد وأرسطو جعل ابن ميمون الحركة والزمان حادثان وليس قديمين . والخلق عند ابن ميمون يتم بالفيض أي أنه خلق يستخدم وسائط متعددة ولا يتم مباشرة كما ذهب ابن رشد .

وعموما يمكننا القول أن ابن رشد كان واضحا في موقفه من مشكلة العالم بينما بدا ابن ميمون الحذر بعينه . وإن كان دوهم يعتبر أن هذا الحذر الشديد هو عين طرافته فأننا نراه دليلا على حرصه الشديد على سلامة العقيدة اليهودية أكثر منه دليلا على حرصه على الحقيقة في حد ذاتها . وقد أخذ القديس توماس هذا الموقف الحذر من مشكلة العالم عن ابن ميمون لأنه مثله عالم كلام قبل كل شيء ، مهمته الدفاع عن الدين وتوضيح قضاياها .

#### ثانيا - مشكلة العالم عند اسحاق البلاغ :

لعل ما يقوله البلاغ في افتتاحية كتابه الوحيد يحدد الى حد كبير موقفه من مشكلة العالم . يقول البلاغ ان العمامة يعجزون لنقص في عقولهم عن ادراك المعنى الحقيقي للمعقولات . فهم لا يستطيعون تصور أي كائن الا اذا كان في المكان وفي الزمان ، كما لا يستطيعون تصور أي زمان الا اذا كانت له بداية ونهاية . ولذا راعت التوراة ذلك فقدمت للعمامة ما يستطيعون ادراكه ، فصورت لهم خلق العالم على مثال تكوين أجزائه ، كما صورت خلقه القديم على مثال خلقه الزماني (٢٢) .

حدد لنا البلاغ اذن موقفه من هذه المشكلة قائلا يقدم العالم  
نقبل أن يدل على ذلك . فالعالم قديم ، فيما يرى ، والتوراة تقول بهذا  
أيضا وإن فعلت ذلك بطريقة رمزية لأن العامة لا يستطيعون تصور هذا  
القدم . وذهب البلاغ الى أن التأويل هو وسيلتنا للكشف عن هذه الحقيقة  
الدينية والعقلية في نفس الوقت . ولا يخفى علينا بالطبع هذا التشابه  
التام بين هذا الموقف وموقف فيلسوفنا المسلم الشارح الأعظم .

#### (١) العالم قديم عند البلاغ :

يلجأ اسحاق الى التحليل اللغوي كوسيلة من وسائل التأويل لاثبات  
أن النصوص الدينية تقول بالقدم . تقول أول آية من آيات سفر التكوين  
« في البدء خلق الله السماوات والأرض » . ويحلل البلاغ تعبير « في  
البدء » وهو بالعبرية berèshit في التعليق الثلاثين من كتابه فيقول  
أن مقطع be يمكن أن يكون معناه أيضا « ب » . كما أن كلمة rèshit  
الذي جرى العرف على ترجمتها بكلمة بدء في العربية يمكن أن تعني  
البدء الزمني وهذا ما يفهمه العامة من هذه الكلمة . ويمكن قبول  
هذا المعنى على أن يفهم منه أنه البداية التي حدثت في لحظة معينة ،  
ولكن البداية المطلقة . أي أن أي لحظة منذ القدم يمكن اعتبارها  
البداية . ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة غامضة الى حد كبير وهذا  
ما لا حظه أيضا محقق الكتاب جورج فاجدا ، وكان البلاغ نفسه يعرف  
صعوبة قبول هذا التأويل لكلمة بدء ولهذا يقول لنا أن هناك تفسيراً  
ثانياً لهذه الكلمة « وهو أكثر صواباً وأكثر اتفاقاً مع الحقيقة  
( العقلية ) ، ألا وهو معنى العلة ، أي ما هو ضروري لكي يوجد شيء  
آخر وما هو سابق لهذا الشيء بحكم طبيعته . وهو ما يسمى بالعربية  
« بالمبدأ » ووفقاً لهذا التفسير فإن هذه الآية تعني أن الله يجدد كل  
يوم الخليقة بواسطة مبدأ سابق على هذا العمل سبق العلة ، وبدون  
هذا المبدأ لا يمكن للخليقة أن توجد . وهذا المبدأ هو « الحكمة  
العليا » (٢٣) . ولقد سبق لنا أن بينا عند حديثنا عن مشكلة العالم



عند ابن رشد أن العالم قديم عندد بمعنى أنه وجد منذ القدم وإن كان قدمه يختلف عن قدم الله من حيث أنه يحتاج لعلّة أو لخالق وهو الله . وهذا ما يؤكد أيضا البلاغ بطريقة مبتكرة . فالعالم عندد قديم لأن علته قديمة ( وهى الحكمة الالهية ) . ربط البلاغ بين قدم العالم من جهة وقدم الخالق أو قدم فعله الخالق من جهة أخرى . وهو يؤكد ، كما فعل ابن رشد من قبل ، على أن هذا التأويل يتفق مع العقيدة كما يتفق مع الفلسفة .

ويواصل البلاغ تحليله اللغوى لهذه الآية التى اعتمد عليها تماما للتوفيق بين الفلسفة والدين بالنسبة لمشكلة العالم فيقول ان سبب اللبس فى فهم تعبير berêshît بمعنى « فى البدء » هو احتمال مقطع be لأكثر من معنى . فقد يعنى هذا المقطع « فى » كما جاء فى سفر التكوين فى الاصحاح الثامن والعشرين فى الآية الحادية عشرة : « وأخذ من حجارة المكان ووضعها تحت رأسه فاضطجع فى ذلك المكان » . كما قد يشير للزمان بمعنى « فى ذلك الوقت » كما جاء فى سفر يشوع فى الاصحاح الخامس فى الآية الثانية : « فى ذلك الوقت قال الرب ليشوع » . كما أن هذا المقطع قد يشير أخيرا لمعنى الأداة كما جاء فى سفر صموئيل الأول ، فى الاصحاح السابع عشر فى الآية السابعة والأربعين : « وتعلم هذه الجماعة كلها أنه ليس بسيف ولا برمح يخلص الرب » . ويؤكد البلاغ أن هذا المعنى الأخير هو المعنى الصحيح لهذا اللفظ فى الآية المعنية (٢٤) . وبهذا يكون المعنى الصحيح لهذه الآية أو الترجمة الصحيحة هى : « بالمبدأ خلق الله السماوات والأرض » وما هذا المبدأ الذى نتحدث عنه الآية الا العلة أو الحكمة الالهية .

وفى استطاعة الفلاسفة - مفكرى البلاغ - الذهاب الى أن التوراة لا تشتمل على أية اشارة واضحة لبداية زمنية للخلق إذ لا يوجد بها أى تحديد سواء ليوم بعينه أو لسنة معينة . ولئى فعل الفلاسفة ذلك لكانوا - فيما يعتقد البلاغ - على حق . إذ أجمع الجميع على أن موسى



هو الذى كتب كتابه ولذا لا يمكننا التأكيد على أن التوراة تتحدث عن حدوث زمانى ، وكل ما يمكننا تأكيده هو أن فكرة الحدوث الزمانى للعالم منتشرة بين العامة نتيجة للبس فى معنى الآية الشهيرة التى يبدأ بها العهد القديم وفى معنى غيرها من الآيات (٢٥) .

ويحل البلاغ ، بطريقة مبتكرة للخساية فيما نعتقد ، مشكلة من العالم بداية زمانية أم لا ؟ ، وذلك بواسطة التأويل ، فيذهب الى أن ما جاء فى الاصحاح الأول من سفر التكوين لا يشير للترتيب الزمنى بل للترتيب الطبيعى . وبهذا تكون الأيام لا تعنى الزمن الذى خلق الله فيه السماوات والموجودات بل تشير الى الموجودات ذاتها . ونجد نفس هذا المعنى فيما يقول فى الآية السابعة عشرة من الاصحاح الحادى والثلاثين من سفر الخروج : « لأنه فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض وفى اليوم السابع استراح وتنفس » . ويقدم لنا البلاغ دليلاً على ذلك قائلاً ان من المؤكد أن الموجودات ترتيباً طبيعياً ، كما هو مشروح فى العلم الطبيعى ( الأرسطى بالطبع ) . فالبخار مثلاً يسبق فى الترتيب الطبيعى النبات ، وهذا بدوه يسبق الحيوان ، وهكذا حتى نصل الى الإنسان الذى هو آخر المخلوقات والدليل على ذلك أنه لم يذكر فى قصة الخلق إلا فى اليوم السادس الذى هو آخر أيام الخلق . الأسبقيات ليست زمانية لأن ولكنها طبيعية . ولقد أدركت التوراة بحكمتها أن العامة لا تدرك إلا الترتيب الزمانى ولذا تحدثت عن الترتيب الطبيعى بالفاظ مرادفة تحتش المعنيين فى آن واحد ، أى تحتل المعنى الزمانى والمعنى الطبيعى (٢٦) .

#### (ب) الخلق عنده :

العالم اذن قديم عند البلاغ فهل هو غير مخلوق ؟ اشرنا اثناء معالجتنا لقدم العالم عنده الى أنه يقول بأن له علة بالرغم من قدمه أى أنه مخلوق . فما هى طبيعة هذا الخلق عنده ؟

يناقش البلاغ موقف ابن ميمون الذي ذهب الى أن حدوث العالم هو أحد ميادى التوراة التي لا يمكن انكارها وهو الموقف الذي سبق لنا عرضه ، ويقدم لنا دليلا مبتكرا على قدم العالم ، وهو دليل يدل على فهم عميق لمعان الألفاظ وعلى مقدرة عظيمة على التأويل . ويقول البلاغ انه يتفق مع ابن ميمون في كون العالم حادث ولكنه يختلف معه في معنى الحدوث فبينما يأخذ ابن ميمون بالمعنى الكلامي لهذا المفهوم يأخذ هو بالمعنى المطلق له . ولتفسير ذلك نقول ان الحدوث عند ابن ميمون وعند علماء الكلام عموما هو حدوث لوجود على أثر اللاوجود ، أما عند البلاغ فهو حدوث المعلول من علة وهو أيضا بقاؤه الدائم بواسطة نفس هذه العلة . وهذا النمط من الحدوث هو الحدوث الحقيقي . ويؤكد البلاغ أن الخلق الذي له بداية زمانية أقل قيمة في نظر الفلاسفة من الحدوث الذي ليس له بداية ولا نهاية ، ولذا فالحدوث كما يفهمه العامة كفر بالتوراة ، ونقص بالنسبة للخالق واستحالة بالنسبة للطبيعة (٢٧) . قال البلاغ اذن بالحدوث القديم أو بالخلق القديم كما قال أستاذه ابن رشد من قبل في فصل المقال وفي مناهج الأدلة وفي تهافت التهافت كما سبق أن بينا ، ولعل هذا الحل هو الوحيد الذي يوفق بين الفكرة الأرسطية عن قدم العالم والفكرة الدينية عن الخلق .

والخلق عند البلاغ حركة والخالق هو المحرك الأول تماما كما هو الحال عند ابن رشد ، وهذا الخالق يحرك عنده ( أى عند البلاغ ) السماء الأولى . ويذهب هذا الرشدي اليهودي الى أن العلم الطبيعي ( الأرسطي بالطبع ) يؤكد أن عالم الطبيعة بكل ما يحتويه يبقى بفضل حركة السماء . وهذه الحركة لا يمكن أو توجد الا بمحرك هو خالقها وحافظ لبقائها . وإذا كان هذا المحرك قديما فهو لا يتوقف أبدا عن التحريك وعن خلق أجزاء الحركة ، والا احتاج لمحرك آخر لن يكون بدوره هو الأول بل سيكون معلولا لغيره كما جاء في علم الطبيعة ( الأرسطي بالطبع ) . ويترتب على كون خالق الحركة قديما أن الحركة نفسها التي

تخلق اجزاؤها باستمرار قديمة . ليس هذا فحسب بل ان خلق اجزاء العالم السفلى الذى يخضع للكون والفساد اللذان يخضعان بدورهما لأجزاء الحركة السماوية سيكون هو ايضا قديما . ان العالم يتجدد اذن فى اجزائه وان كان خالدا فى كليته . ومما لا شك فيه ان الفاعل القديم الذى لم يكف لحظة واحدة عن الحركة أى لم يكف أبدا عن ان يكون فاعلا، يستحق اسم أو لقب الفاعل أكثر من هذا الذى لم يخلق الا فى وقت محدد (٢٨) .

ويفرق البلاغ كما فعل ابن رشد بين نوعين من الفعال . فهناك الفاعل الذى يوجد الشيء وان كان هذا الشيء لا يحتاج اليه لاستمرار وجوده فيما بعد الخلق . وهناك على العكس نوع آخر من الفعال يحتاج اليه الشيء بعد خلقه لاستمرار وجوده ، اذ لا يمكنه الاستمرار فى الوجود ، طالما ان وجوده حركة ، الا بفضل المحرك . وبناء على ذلك لا تنطبق تسميتا الفاعل والمفعول بطريقة كاملة الا على الخالق ( الله ) والكون لأنهما الفاعل والمفعول المطلقان اللذان لا يتقيد بالنسبة لهما الفعل بزمان معين كما أنه لا يتطلب الا شرط وحيد وهو وجود الفاعل (٢٩) .

ووفق هذه المفاهيم يمكننا تأويل الآية الأولى من سفر التكوين كالتى : بالحكمة خلق الله السماوات أى خلق كل ما هو خالد ، وخلق الأرض أى كل ما هو فاسد سواء كان بسيطا أم مركبا من حيث هو فرد ، وان كان خالدا من حيث النوع (٣٠) .

هل استغرق الخلق زمنا ام انه تم دفعة واحدة ؟ يرى البلاغ ان الفلاسفة يتفقون مع علماء الكلام على ان السماوات والأرض خلقت فى نفس الوقت أى دفعة واحدة ، أى ان اجزاءها لم تخلق على التوالى بحيث

---

Albalag : Excursus XXX dans Vajda : (٢٨)

Isaac Albalag. p. 134.

Ibid p 134 — 135. (٢٩)

Ibid p. 139. (٣٠)

تسبق بعضها بعضها (٣١) . وهذه الفكرة عن الخلق « بضرية واحدة » فكرة رشدية تماما . وليس بخفى أنه لا يمكن التوصل لهذه الفكرة التى يقول البلاغ أن كل من الفلاسفة وعلماء الكلام يتفقون بصدها الا بالتأويل ، ان جاء فى قصة الخلق فى التوراة أن الله خلق العالم فى ستة أيام .

ويتضح أيضا من هذه الفكرة أنه لا يقول بالخلق بواسطة الفيض ، كما فعل كل المشاؤون العرب باستثناء ابن رشد . انما يتم الخلق عنده عن طريق خلق الله للعقل الأول الذى تنتج عنه كل الموجودات . وما جاء فى التوراة من أن الله « أمر » أو « قال » للأشياء كن فكانت معناه خضوع الأشياء للعقل الأول الذى خلقها . وهذا « القول » أو « الأمر » الإلهي هو كلام داخلي ، فهو العقل . ويجب أن نحذر . فيما يؤكد البلاغ ، تأويل لفظة « القول » على نمط تأويل سعاديا لها الذى ذهب الى أن الله عندما « قال » للنور « كن » كان يعنى حقا المعنى الحرفي للفظ . فمن الواضح فلسفيا أن فعل الخالق اسمى من أن يكون فعلا طبيعيا أو اراديا ، فكل من الفعل الارادى والطبيعى يمثل نقصا بل واستحالة اذا كان الأمر يتعلق بالفاعل الاسمى (٣٢) .

الخلق اذن عند البلاغ حادث منذ القدم تماما كما هو عند ابن رشد ، وهو يسميه بالحدوث المطلق ، أى أن الخلق عنده ليس من عدم زمانى ، فهل قال بفكرة الخلق من عدم بمعنى الخلق من عدم المادى أم أنه تخلى عن هذه الفكرة وبهذا كان أرسطيا خالصا أكثر مما كان ابن رشد ؟ لم يترك لنا البلاغ ، فى رأينا ، نصوصا واضحة فى هذا الصدد وإن كانت بعض النصوص توجب بأن الخلق عنده من مادة قديمة . يقول لنا البلاغ فى التعليق الثلاثين ان طبيعة المادة هى أن توجد دائما وفق نمط وجودى وسط بين العدم المطلق والوجود المطلق (٣٣) . كما

Ibid p. 157.

(٣١)

Albalag : Excursus XXX dans Vajda :

(٣٢)

Isaac Albalag p. 139.

Ibid p. 141.

(٣٣)

يقول في تأويله للآية الثامنة من الاصحاح الثانى من سفر التكوين :  
 « وغرس الرب الاله جنة فى عدن شرقا » ، ان هذه الآية تدل على أن  
 الكائنات المخلوقة أى السماوات والأرض ليست لها بداية . ولكنه عندما  
 يشرع فى تحليل هذه الآية بالتفصيل يكاد يصرح بأن الخلق من مادة قديمة  
 اذ يقول ان هذا النص يشبه عالم الكون والفساد بحديقة لأن الأشياء  
 التى تولد فى العالم وتفسد مثل الثمار التى تنبت فى حديقة لتفسد بعد  
 ذلك . وعدن هى السماء فهى مكان السعادة الخالدة التى ليس لها  
 نهاية . أما الصورة الطبيعية الكلية التى تفيض عن السماء فقد  
 شبهت بنهر لأنها تفيض بلا انقطاع . لقد قال الله أنه زرع « جنة فى  
 عدن » منذ القدم ولم يقل « جنة عدن » ومعنى هذا أن عدن شئ  
 وان الحديقة المزروعة فيها شئ آخر . والزرع موجود منذ الأزل فيما  
 يقول الفلاسفة أى أن ليس له بداية . ويعتقد البلاغ أن هذا التأويل  
 الذى يقدمه يمثل النظرية التى يتفق عليها كل من الفلاسفة والتوراة .  
 وينجم البلاغ ابن ميمون لأنه أحجم عن الادلاء برأيه الخاص فى هذا  
 الموضوع ولأنه استخدم أسلوبا فيه بعض المراوغة (٣٤) .

ونعتقد ان البلاغ استخدم هو أيضا أسلوب المراوغة فى هذا  
 الموضوع وهو ما كان يأخذه على المعلم الكلامى ابن ميمون ، اذ تأول  
 البلاغ هذه الآية المعنية بأن المقصود بعدن هو السماء وبأن المقصود  
 بالجنة الموجودات التى تكون عالم الكون والفساد التى فاض وجودها  
 من هذه السماء . ولكن ألم يقل لنا هو نفسه فى ذات التعليق أن  
 الخلق يتم بضربة واحدة كما راينا ، بدون فيض تدريجى اذ أن الوجود  
 كله يخلقه الله بواسطة العقل الأول ؟ (٣٥) والا يكون من حقنا أن  
 نتساءل الا يمكن ان يكون البلاغ يعتقد ، وان صرح بعكس ذلك ، أن عدن  
 تمثل المادة الاولى القديمة التى خلق الله منها كل شئ وأن الجنة  
 تمثل العالم ؟

Albalag : Excursus XXX dans Vajda :  
 Isaac Albalag p. 160 — 164.

(٣٤)

Ibid p. 157 — 159.

(٣٥)



وبالرغم من جرأة البلاغ في عرض نظريته في مشكلة العالم، إلا أنه يؤكد أنه يقدم على التأويل الفلسفي لقصة الخلق ليبين امكانية استنتاج النظرية الفلسفية الخاصة بقدم الخلق ، من التوراة ومن كتابات الآباء، دون أن يعنى هذا ايمانه بهذه النظرية (٣٦) . ولكنه يعود ليقول ان تأويله هذا معتمد على استدلالات برهانية ، وقد توجد مفاهيم مختلفة عن الخلق ، والنص المقدس يحتملها جميعا اذ لا يوجد أى دليل مطلق على صحة أى منها وبالتالي على فساد المفاهيم الأخرى (٣٧) . ونعتقد أن ثم خلافا منهجيا بين البلاغ وابن رشد في هذا الموضع فبينما استخدم ابن رشد المناهج الفلسفية وهو بصدد بحثه في مشكلة العالم ولم يلجأ الى محاولة التوفيق الا في كتبه التوفيقية ليوفق بين العقيدة وبين فلسفته ، لجأ البلاغ للتأويل الفلسفي المعتمد على التحليل اللغوي الذي برع فيه بل وجعله منهجه الوحيد ووسيلته الوحيدة لمعالجة هذه المشكلة .

ويحذر فيلسوفنا اليهودي العقلاني من التسرع بتكذيب النظريات الفلسفية العقلية من أجل ما يدرك لأول وهلة من الكتاب المقدس . وصحيح أن رجال الدين يلجأون أيضا الى الأدلة العقلية الا أنهم لا يفعلون ذلك الا لتأكيد الحقيقة الدينية التي يؤمنون بها مسبقا ، ولذا فهم مخطئون في اعتقادهم بأن أدلتهم هذه برهانية لأنها ليست كذلك (٣٨) . ولا يتخرج البلاغ من ذكر موسى بن ميمون منى أنه أحد هؤلاء ، غير حافل بما له من سلطة فكرية عظيمة في المحافل الدينية والفكرية اليهودية . وللبلاغ رأى دقيق في ابن ميمون ، وهو نفس الرأى الذى سبق لنا التعبير عنه . لم يخض ابن ميمون فيما يذهب البلاغ ، في الفلسفة الا من أجل العقيدة وكل من يدرس نقد كل من ابن ميمون والغزالي للفلاسفة يلحظ التشابه الشديد بينهما كما سيلحظ بالتالى أنه يمكن الرد عليهما بنفس المنهج ، والسبب في هذا أن الاثنين قد نبلا من نفس المصدر أى من كل من الفارابى وابن سينا اللذين ابتعدا عن طريق أرسطو . ولقد أخذ

Tbid p. 138.

(٣٦)

Ibid p. 144.

(٣٧)

Albalag : Excursus XXX dans Vajda :

(٣٨)

Isaac Albalag p. 154.

البلاغ على عاتقه الرد على ابن ميمون كما أخذ أستاذه ابن رشد .  
على عاتقه من قبل الرد على الغزالي وذلك دفاعا عن الفلسفة (٣٩) .

وفى ختام حديثنا عن مفهوم الخلق عند البلاغ نقول أنه رأى .  
أنه مفهوم يستحيل شرحه للعمامة ويتفق معه علماء الدين في هذا ،  
ولذا كان الكتاب المقدس حكيما عندما عرض لهذا المفهوم بطريقة  
رمزية حتى يأخذ العمامة معناها الحرفي ، وحتى يتأول الصفوة قصة  
الخلق فيدركوا معناها الحقيقي .

### (ج) مقارنة بين البلاغ وأستاذه ابن رشد في هذا المجال :

تكاد تكون نظرية العالم عند البلاغ مطابقة لما جاء عند أستاذه  
ابن رشد . قال البلاغ كما قال ابن رشد من قبل أن العالم قديم ومخلوق  
في آن واحد وخالقه هو الله المحرك الأول . بهذا يكون قد أخذ هذا  
الحل المبتكر ، ألا وهو التوفيق بين هذين المفهومين اللذين يبدو أن متعارضين  
في الظاهر ، من الفيلسوف المسلم وكان يعجب به أعظم أعجاب : أن  
العالم حادث منذ القدم عند البلاغ بل يكاد هذا الفيلسوف يستعمل  
نفس الصيغة الرشدية في التعبير عن هذه الفكرة ، فيقول « مما لاشك  
فيه أن الخلق الذي يبدأ في زمان محدد أقل رتبة في نظر الفلاسفة ،  
أما ذلك الذي ليس له بداية ولا نهاية فهو كامل » (٤٠) . ألا يشبه هذا  
ما جاء عند ابن رشد في تهافت التهافت : « فإن الذي أفاد الحدوث  
الدائم أحق باسم الأحداث من الذي أفاد الأحداث المنقطع » (٤١) .  
ويكاد يكون مفهوم « الخلق من عدم » هو المفهوم الوحيد الذي اختلف فيه  
البلاغ قليلا عن أستاذه ابن رشد . فبينما ذهب ابن رشد لحل هذه  
المشكلة إلى أن المادة قديمة وإن كانت في نفس الوقت مخلوقة ، فإن البلاغ  
لم يستطع حل هذه المشكلة بوضوح كما رأينا .

---

Albalag : Prologue dans Vajda : (٣٩)

Isaac Albalag p. 21 — 22.

Albalag : Excursus XXX dans Vajda : (٤٠)

Isaac Albalag p. 165

(٤١) تهافت التهافت : ص ١٦٢ .

وأخذ البلاغ عن ابن رشد أيضا فكرة الخلق بضربة واحدة وبلا وسائل أى أنه أنكر مثله فكرة الخلق بواسطة القیض . والخلق عند الفيلسوف اليهودى مستمر وهذا دليل على قدرة الخالق لأنه أشرف من الخلق الذى يتم مرة واحدة ولا يستمر تأثيره . يقول البلاغ « ومما لا شك فيه أن الفاعل اذا كان قديما لا يكف لحظة واحدة عن فعله ، أى لا يكف أبدا عن كونه فاعلا ، لكان أحق باسم الفاعل من ذاك الذى لا يعمل إلا فى وقت محدد » (٤٢) . وقال ابن رشد من قبل : « وهذا الفاعل أشرف وأدخل فى باب الفاعلية من الأول لأنه يوجد مفعوله ويحفظه » (٤٣) .

ويكاد يكون الاختلاف الوحيد بين هذين الفيلسوفين المختلفى العقيدة هو وسيلة المعالجة بالنسبة لهذه المشكلة . فقد عالج ابن رشد مشكلة العالم معالجة فلسفية تماما فى كتبه الفلسفية ثم وذل بين فلسفته وبين عقيدته فى كتبه التوفيقية متأولا الدين لصالح الفلسفة . أما البلاغ فحاول معالجة هذه المشكلة من خلال تأويل النصوص الدينية فلسفيا معتمدا على التحليل اللغوى الذى برع فيه الى حد عظيم ، ويمكننا مع ذلك القول ان مما يقلل من قيمة هذا الاختلاف هو أن البلاغ توصل الى نفس نتائج ابن رشد الأرسطية . ولعل هذه المقارنة تكون قد أيدت الفكرة التى سبق لنا ذكرها ونقصد بها أن البلاغ كان الصادق وأخلص الرشدين لا فى اليهودية فحسب بل على وجه العموم .

## الباب الرابع

« مشكلة النفس العاقلة في الفلسفة الرشدية »

---

الفصل الأول : النفس العاقلة عند أرسطو وعند شارحه  
ابن رشد

الفصل الثاني : النفس العاقلة عند ألبرت الكبير وعند  
تلميذه توماس الأكويني

الفصل الثالث : النفس العاقلة عند سيجر دي برابانت

الفصل الرابع : النفس العاقلة عند المدرسة الرشدية  
اليهودية





# الفصل الأول

## النفس العاقلة عند أرسطو وعند شارحه ابن رشد

### أولا - النفس العاقلة عند أرسطو :

الهدف من دراستنا للنفس هو بيان اثر نظرية النفس العاقلة عند ابن رشد على فلاسفة ولاهوتى العصور الوسطى من المسيحيين ومن اليهود ، ومع ذلك رأينا البدء فى هذه الدراسة بعرض تلك النظرية عند أرسطو لأن من تتناولهم دراستنا جميعهم أرسطيون ، ولذا كان لابد من دراسة هذه النظرية عند أرسطو حتى نتبين مدى تشابههم أو اختلافهم مع أرسطو فى هذه النظرية حتى يتضح لنا بعد ذلك مدى تشابههم أو اختلافهم مع شارحه .

وتتكون النفس الانسانية عند أرسطو كما هو معروف من عدة نفوس ، وان كانت تؤلف فى النهاية وبالرغم من هذا التعدد نفسا واحدة . فهذه النفوس أشبه بوظائف النفس الانسانية أو بقواها . وتشتمل النفس الانسانية على النفس الغاذية أى تلك التى تقوم بوظيفة التغذية والنمو والتوالد ، وهى أبسط أنواع النفوس ويشترك فيها النبات مع الحيوان ، كما تشتمل على النفس الحساسة التى تقوم بوظيفة الإدراك الحسى ويشترك فيها كل من الانسان والحيوان . وهناك أخيرا النفس العاقلة وهى التى يتميز بها الانسان دون غيره من الكائنات الحية . وهذه النفس الأخيرة هى التى سنخصصها بالدراسة لأنها أرقى ما فى النفس الانسانية وأكثر ما يميزها عن غيره . من النفوس ولأن العقل كان محور اهتمام المفكرين منذ اكتشاف العقل الانسانى لقدراته خاصة فيما يتعلق بمصير النفس بعد ذناء الجسد .

تناول أرسطو بالدراسة النفس العاقلة ووظائفها المختلفة في الكتاب الثالث من كتاب النفس كما تناول نفس الموضوع في الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا وفى كتاب الأخلاق النيقومانية وإن كان تركيزنا سيكون على الكتاب الثالث من كتاب النفس دون غيره لتناوله موضوعنا بالتفصيل . ومما هو جدير بالذكر أن كتاب النفس قد تناول ضمن ما تناول من قوى النفس ، العقل عند الانسان . أما الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا فقد تناول التعقل عند الله .

وقد أثارت مشكلة النفس العاقلة أو العقل *La noétique* عند أرسطو اهتمام كل الأرسطيين سواء كانوا تلاميذ مباشرين للمعلم الأول أم غير مباشرين فى العصور الوسطى الاسلامية والمسيحية واليهودية . ما هو العقل عند أرسطو ؟ هل هو شيء واحد أم أنه يتكون من عدة أجزاء مترابطة ؟ هل هو واحد وإن كانت وظائفه متعددة ؟ كل هذه قضايا سندرسها لأرتباطها بالنظرية الخطيرة التى كان لها أكبر وقع فى العصور الوسطى المسيحية ونقصد بها نظرية وحدة النفوس عند ابن رشد *monopsychisme* وعند دراسة نظريته فى النفس العاقلة سيتبين ما اذا كان قد قال بوحدة النفس العاقلة حقاً أم قال على العكس بتعدد النفوس . ونحب أن نذكر أيضاً ، تحديدا لموضوع دراستنا فى هذا الباب ، أننا لن نتناول موضوع نظرية المعرفة بل سيقركز اهتمامنا على قوى النفس العاقلة المختلفة وبالذات على العقل بالقوة والعقل الفعال ، وعلى تحديد علاقة أحدهما بالآخر من جهة ، وعلى علاقتهما من جهة أخرى بالبدن ، وعلى اذا ما كان العقل الفعال واحد فى كل النفوس أم أنه متعدد بتعددتها . أى أننا سندرس موقف كل فيلسوف ممن يتعرض لهم من نظرية وحدة العقل الفعال الشهيرة *De Unitate Intellectus Agents* . وهى التى يطلق عليها عامة اسم نظرية وحدة النفوس .

(١) علاقة النفس بالبدن :

يحدد لنا أرسطو في تعريفه للنفس علاقتها بالبدن فيقول : « ان النفس بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة . . . . . ولكن هذا الجوهر كمال أول . . . لهذا كانت كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ، نعني بجسم ألى » (١) . وبالرغم من وضوح هذا التعريف وبساطته ، إلا أن التوفيق بينه وبين مفاهيم العقيدة سواء كانت هي الاسلام أم المسيحية أم اليهودية قد اتخذ فيما بعد اشكالا عديدة . والذي يهمننا الآن هو محاولة استخلاص حقيقة هذه العلاقة عند أرسطو وتوضيحها حتى نتبين بعد ذلك مدى اقتراب الفلاسفة الذين سندرسم منها أو ابتعادهم عنها .

انقسم مؤرخو الفلسفة بصدد هذه المشكلة الى فريقين ، فريق هو الأقل عددا ويمثلهم جيلسون يرى أن النفس العاقلة مفارقة للبدن وليست متحدة به اتحاد الصورة بالمادة مثل بقية قوى النفس ، وفريق ثان وهو فريق الأغلبية يتأول هذه العلاقة عند أرسطو على أنها علاقة شبيهة بارتباط الصورة بالمادة .

ويقول جيلسون عارضا نظرية العقل عند أرسطو وعارضا في نفس الوقت ما يمكن أن تثيره من مشاكل بالنسبة لأى فيلسوف مؤمن : ان النفس عند أرسطو هي فعل أو صورة لبدين ذي حياة بالقوة . وبهذا تكون علاقة النفس بالبدن إحدى صور علاقة الصورة بالمادة . وميزة هذا التعريف أنه يحل مشكلة الوحدة الجوهرية للإنسان ، أى أنه لا يجعل من النفس والبدن جوهرين مستقلين بل يجعلهما مجرد عنصرين لا ينفصلان ويكونان جوهرًا واحدًا هو الإنسان . وبالتالي يناسب الفلاسفة المسيحيين المشغولين بتأكيد دوام وحدة المركب الانسانى . أما عيب هذا التعريف

---

(١) أرسطو : كتاب النفس ، نقله الى العربية د . أحمد فؤاد الأهواني وراجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواى ، عيسى البابى الحلبي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

فيتمثل في النتائج المترتبة عليه بالضرورة والتي لا بد من قبولها في حالة قبوله . ومن شأن بعض هذه النتائج إثارة فزع وقلق أى فيلسوف مسيحي . وذلك لأن السير مع أرسطو في تدليله على وحدة الانسان ينتهى بانكار جوهرية النفس وبالتالي بانكار خلودها . فما ان نعترف بأن الانسان هو اتحاد بين الصورة والمادة حتى يصبح من المستحيل اعتبار أحد هذين العنصرين جوهر مستقل . أى أنه لا بد من الاقرار في هذه الحالة بأن الانسان يظل موجودا طالما استمرت وحدة النفس والبدن ، أما إذا انفصلت هذه الوحدة فان جوهر الانسان يختفى بالتبعية . ولقد شعر أرسطو ذاته بالمشكلة التي تثيرها نظريته فيما يتعلق بالنفس العاقلة ، ان كان يدرك بالطبع أن الانسان ليس مثل غيره من الحيوانات فهو حيوان عاقل ، وبناء على هذا يبدو أنه يتمتع بما هو أعظم من مجرد صورة لبدنه . وبالفعل يوجد بالنفس الانسانية مبدأ للأنشطة مستقل في عمله عن البدن وبالتالي فهو أسمى من كونه مجرد صورة جوهرية بسيطة . وما هذا المبدأ الا العقل . ومما لا شك فيه أن أرسطو شعر بوجوده في مأزق عند محاولته تحديد علاقة هذا العقل بالبدن . فهو يتساءل اذا كان في امكاننا اعتبار تلك العلاقة شبيهة بعلاقة ربان السفينة بسفينته ، ولكنه لا يجيب على هذا التساؤل . ويضيف أرسطو ان طبيعة هذا العقل لم تتضح بعد بالنسبة له ، وان كان يميل الى اعتباره نوعا فريدا من النفوس ، فهو النفس الوحيدة المنفصلة عن الجسد انفصال الخالد عن الفان . ويتهرب من الموقف في عبارة موجزة قائلا : ان هذا العقل يأتي للنفس « من الخارج » ، مما يوحي بالفعل بإمكانية عودته فيما بعد الى مصدره كما يوحي بخلوده ، ولكن ماذا يكون حال الوحدة الجوهرية للكائن الانساني عندئذ ؟ أى كيف يمكن للنفس العاقلة ان تكون صورة جوهرية للبدن وأن تكون في نفس الوقت منفصلة عن هذا البدن ؟ وما هذا السؤال الا قضية جوهرية أخرى يتركها أرسطو بلا اجابة (٢) .

ويقدم لنا جيلسون تأويلا مبتكرا لفكر أرسطو مع تأكيده على أن كل الشواهد تشير الى ان هذا ما كان يعنيه المعلم الأول بالفعل : أن

الانسيان ليس الا جوهرًا أو وحدة مكونة من نفس هي بمثابة الصورة ومن بدن هو بمثابة المادة لهذه الصورة . أما العقل الذي يحدثنا أرسطو عنه فهو جوهر آخر عاقل يتصل بكل النفوس الانسانية المفردة وان كان منفصلا عن البدن من حيث أنه لا يساهم في تحقيق فرديته . فالعقل خالد اذن وان كان هذا الخلود خاص به وحده ، ولا يعنى خلود الانسان الفرد بالمرّة . ويعترف جيلسون أن هذا التأويل السليم في رأيه لفكر أرسطو ما هو الا تأويل ابن رشد الذي يعتمد أساسا على نصوص الكتاب الثالث من كتاب النفس . ويتفق هذا التأويل ، فيما يعتقد جيلسون ، مع الاتجاه العام لمذهب أرسطو ، وان كان مرفوضا تماما من جانب المفكرين المؤمنين سواء كانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهودا لأن الأديان الثلاثة تقول باتصال الحياة واستمرارها بعد الموت بالنسبة للانسان الفرد (٣) .

واضح من هذا الحديث الذى يتسم بالمنطق الدقيق أن جيلسون عالم فلسفة العصور الوسطى المسيحية المتفهم لروحها لم يعتبر العقل عند أرسطو جزءا من النفس الفردية ، فالنفس الفردية تتكون أساسا من القوة الغاذية والقوة الحساسة ، بينما هو ( أى العقل ) عنصر يأتيا من الخارج ، وهو واحد تشترك فيه كل النفوس ، وهو خالد ، وان كان هذا الخلود لا يعنى خلود الأفراد . يرى جيلسون اذن أن أرسطو ومن ورائه تلميذه المخلص ابن رشد يعتقدان أن النفس الانسانية الفردية تفنى بفناء البدن . فالنفس عند أرسطو صورة البدن وبالتالي فهي تكون مع البدن جوهرًا واحدا اذا اختفى أحد عناصره وهو البدن اختفى الآخر بالضرورة وهو الصورة أو النفس في حالتنا هذه . والجديد الذى أتى به جيلسون والذى كان يستدعى نوعا من الجرأة ، وهو التوماوى المخلص ، هو اعتباره أن هذا التأويل الرشدى لأرسطو ، هو التأويل السليم للأرسطية .

ويأتى دى كورت أستاذ الفلسفة بجامعة لياج ، والتوماوى العقيدة مثله مثل جيلسون ، على رأس الفريق الثانى الذى أشرنا اليه . وهو يذهب



فى كتابه الذى يخصصه لدراسة نظرية العقل عند أرسطو ، والذى وضعه  
جيلسون مقدمته ، الى أن أرسطو حاول دائما الإبقاء على وحدة النفس  
التي اعتبرها صورةً ومبدأً عقلا (٤) .

اعتبر دى كورت اذن أن النفس الانسانية عند أرسطو هي في جوهرها  
عقل ، ونظرا لنفسك أرسطو بوحدة وظائف النفس المختلفة ، ذهب دى  
كورت الى أن العقل عند فردى أى أن لكل انسان عقلا هو جزء من  
نفسه الفردية وليس شيئا خارجيا عنها أو شيئا تشترك فيه النفوس  
جميعا باعتباره عقلا كلياً خالداً كما ذهب جيلسون

ويذهب روس أستاذ الفلسفة بجامعة أكسفورد وأحد الذين اشتهروا  
بالتخصص فى أرسطو ، الى أن الجسم والنفس ليسا جوهرين بل عنصرين  
غير منفصلين يكونان جوهرًا واحدًا فى فلسفة أرسطو النفسية . وهو  
يؤول تعبير « غير منفصلين » تأويلا خاصا . ان النفس والجسم عند  
أرسطو ، فيما يذهب ، شأنهما شأن الصورة والمادة عموما منفصلان  
بمعنى من المعانى ، فالمادة المرتبطة بصورة ما الآن كانت موجودة قبل  
هذا الارتباط أو الاتحاد ، بل وستوجد بعده . فالمادة والصورة  
مرتبطتان بشكل عام دون أن يعنى هذا ضرورة ارتباط صورة بعينها ،  
بمادة بعينها . وبناء على هذا نقول ان النفس لابد أن توجد فى جسم  
ما دون أن يعنى هذا ضرورة ارتباطها بجسم بعينه ، وبإلغى من هذا  
يقدم أرسطو ، فيما يعتقد روس ، تحفظا لصالح أكثر عناصر النفس  
الانسانية سموا ، ونعنى به العقل الفعال الذى « يأتى من الخارج » ،  
اذ يذهب الى أن هذا العقل يستمر فى الوجود بعد فناء الجسم .  
ويظل التساؤل القالى بدون اجابة من جانب أرسطو : هل يستمر هذا العقل  
الفعال فى الوجود بصورة فردية أم يكتب له الخلود كجزء من وحدة  
عقلية أكبر وذلك بالطبع بعد فناء الجسد ! (٥) .

(٤) De Corte (Marcel) : La doctrine de l'intelligence chez Aristote, essai d'exégèse J. Vrin, 1934, p. 33.

(٥) Ross (W.D.) : Aristote, Payot, Paris 1930, p. 185 — 186.

ويؤكد يارتلمى سانت هيلير ، الذى كان أول من ترجم كتاب النفس الأرسطى للفرنسية فى منتصف القرن الماضى ، أن أرسطو لم يقل فى أية فقرة من فقرات كتاب النفس بأن النفس جوهر مفارق أو منفصل عن الجسم بل كان يؤكد التعريف المضاد . فالنفس عند أرسطو ، فالنفس كماله . بل يذهب سانت هيلير الى ما هو أبعد من ذلك فيؤكد الارتباط الشديد بين قوى أو وظائف النفس المختلفة عند أرسطو ، فالنفس عند المعلم الأول هى ماهية الجسم التى بدونها لا تكون حقيقته كاملة تماما كما أن العين المصنوعة من حجر أو العين المرسومة ليست عينا حقيقية . إن النفس شئ فى الجسم ولا يمكن أن تفصل عنه ، بل لا يجرؤ أرسطو على القول أنها متميزة عنه ، فهى تمنح الجسم الحياة وتجعله ما هو عليه وذلك بفضل أربع قوى أو أربع وظائف مختلفة هى التغذية والاحساس والتعقل والحركة (٦) . وبهذا يكون سانت هيلير قد ذهب الى أبعد مما ذهب إليه من بعده روس والنرى سبق لنا عرض رأيه . ويذهب الدكتور محمود قاسم الى نفس ماذهب اليه سانت هيلير تقريبا إذ يؤكد أن الانسان عند أرسطو هو جوهر واحد ، الجسم مادته والنفس صورته . وتعتمد كل أنواع النفوس ، بما فى ذلك النفس العاقلة ، فى أداء وظائفها المختلفة على الجسم وبالرغم من أن التفكير لا يستخدم آله جسمية الا أنه يتخذ الخيال والحس كنقطة بدء له (٧) .

لعله يكون قد اتضح من خلال عرضنا لمختلف الآراء فيما يتعلق بعلاقة النفس بالبدن عند أرسطو أن « الفيلسوف » لم يقطع برأى فى هذه المسألة ، فهو يقول فى كتاب النفس : « ويبدو أن النفس فى معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن : مثل الغضب والشجاعة ، والشهوة وعلى وجه العموم الاحساس . وإذا كان هناك فعل تختص به النفس بوجه خاص فهو التفكير . ولكن إذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل ، أو لا ينفصل عن التخيل فان الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون

Barthélemy St. Hilaire : Psychologie  
d'Aristote, Paris, 1846 p. XVIII.

(٦)

(٧) د . محمود قاسم : فى النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق  
والاسلام ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ٦٨ .

البدن « (٨). ولكنه يعود بعد ذلك فى نفس الكتاب ليقول لنا : « فليست النفس اذن مفارقة للجسم ، على الأقل بعض أجزاء النفس ... ومع ذلك فليس ما يمنع من أن تنفصل بعض الأجزاء » (٩) ، ماذا يقصد أرسطو ببعض أجزاء النفس التى يمكن أن تنفصل ؟ هذا ما سنحاول تبينه بعد قليل .

يذهب معظم مؤرخى فلسفة أرسطو كما يتضح من العرض السابق الى أنه يقول من جهة بالوحدة الجوهرية التى تربط بين النفس ، والبدن ، كما يقول من جهة أخرى بوحدة وظائف النفس مما يحتم تلك النتيجة . وهى أن فناء البدن يترتب عليه حتما فناء النفس الفردية . ونعتقد نحن أن هذا القول يصدق على قوى النفس النباتية والحساسة دون أن يصدق على الجزء العاقل من النفس الذى يطلق عليه أرسطو اسم العقل الفعال L'intellect agent ، أو على الأقل يمكننا أن نذهب الى أن أرسطو لم يحسم الأمر بالنسبة للوظيفة العليا للنفس الانسانية ونقصد بها العقل . ونضيف نصا هاما للغاية فى رأينا وإن ندر الاستشهاد به عند الباحثين بالرغم من أنه يعنى الكثير ، يقول أرسطو بعد مقارنة بين وظائف النفس المختلفة : « أما فيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد قينا كأن له وجودا جوهريا ولا يخضع للفساد ... فالتفكير وتحصيل المعرفة يضعفان اذن عندما يفسد عضو باطنى ، ولكن العقل فى ذاته لا ينفعل . والتفكير كالحب والبغض ، أحوال من حيث هى كذلك ، لا للعقل ، بل لمن توجد فيه ، ولذلك أيضا اذا فسد هذا الشخص ، لم يكن هناك تذكر ، أو حب ، لذلك ما نقول انها ليست أحوال العقل ، بل أحوال المركب الذى قسد . أما العقل فانه ولا ريب أكثر الوهية . ولا ينفعل » (١٠) .

ونعتقد أنه يتحتم علينا ، بعد الحديث عن علاقة النفس العاقلة بالبدن ، التعرض لأقسام هذه النفس أو قواها المختلفة .

---

(٨) أرسطو : كتاب النفس ، الكتاب الأول ، الفصل الأول ، ص ٦ .

(٩) نفس المرجع السابق ، الكتاب الثانى ، الفصل الأول ، ص ٤٤ .

(١٠) كتاب النفس : الكتاب الأول ، الفصل الرابع ، ص ٢٧ ، ٢٨ .

(ب) أقسام العقل :

يقول أرسطو : « يجب أن يكون العقل بالضرورة من حيث أنه يعقل جميع الأشياء غير ممتزج كما يقول انكساجوراس حتى يستطيع أن يأمر أى يعرف ، لأنه حين يظهر صورته الى جانب الصورة الغريبة فإنه يعترض سبيل هذه الصورة ويحول دون تحقيقها . والذن فليست له طبيعة تخصه الا أن يكون بالقوة . . . ولهذا السبب أيضا يجدر بنا ألا نقول أن العقل يمتزج بالجسم ، إذ يصبح عندئذ ذا صفة محدودة ، أما باردا أو حارا ، بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس ، ولكن فى الواقع ليس له أى عضو . . . الا أن العقل متى أصبح المعقولات . . . فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما . . . وأيضا فإنه يكون عندئذ قادرا على أن يعقل ذاته » (١١) هذا ما يقوله فى تحديد طبيعته العقل بالقوة أما عن العقل الفعال فيقول : « ولكن ما دمنا فى الطبيعة كلها نميز أولا ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع ( وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع ) ثم شيئا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعا ، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن الى هيولاه ، فمن الواجب ، فى النفس أيضا ، أن نحدد هذا التمييز . ذلك أننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيه بالضوء : لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة الى اللون بالفعل . وهذا العقل هو المقارن اللامنفعل غير الممتزج ، من حيث أنه بالجواهر فعل ، لأن الفاعل دائما أسمى من المنفعل ، والمبدأ أسمى من الهيولى . . . وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجواهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا . . . وبدون العقل الفعال لا نعقل » (١٢) .

لعل هذه النصوص توضح لنا كل نظرية أرسطو فى أقسام العقل المختلفة فالعقل اثنان عنده : فهناك العقل بالقوة الذى هو كل

---

(١١) المصدر السابق : الكتاب الثالث ، الفصل الرابع ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(١٢) نفس المصدر السابق ، الكتاب الثالث ، الفصل الخامس ، ص ١١٢ ، ١١٣ .



المعقولات بالقوة والذي يحتاج لما يحول فيه هذه المعقولات الى معقولات بالفعل . ويطلق على هذا العقل بالقوة أحيانا اسم العقل الممكن *L'intellect possible* وهى التسمية التى شاعت فى العصور الوسطى المسيحية ، كنسأ يطلق عليه فى أحيان أخرى اسم العقل السلبى ، ويطلق عليه أخيرا اسم العقل المادى *L'intellect matériel* وهو عند أرسطو مادى لا بالمعنى الحرفى للكلمة بل هو مبادئ بمعنى أنه مثله مثل المادة استعداد وقابلية لتقبل الصور . أما العقل الفعّال *L'intellect agent* فهو الذى يحول المعقولات الموجودة بالقوة فى العقل السلبى الى معقولات بالفعل ويشبهه أرسطو بالضوء لأن تأثيره على المعقولات أشبه بتأثير الضوء على الأشياء الملونة التى يتعذر رؤيتها بدونها . ويصف أرسطو هذا العقل الفعّال بأنه مفارق وغير ممزوج بالمادة لأنه فعل بحكم ماهيته . وهو فى حالة عقل دائم . وقد اختلف الشراح والباحثون بصدد تحديد علاقة كلى العقليين بالانسان الفرد من جهة ، وتحديد مصيرهما بعد فناء البدن من جهة أخرى ، فذهب الاسكندر الأفروديسى ، وهو من أعظم من لعبوا دورا فى تحديد هذه النظرية الأرسطية التى كان لها أعظم الأثر على الفلسفات اللاحقة ، فى رسالتيه : « فى النفس » و « فى العقل » الى أن العقل الانسانى ينقسم الى عقل مادى *Intellectus Materialis* وإلى عقل بالملكة *Intellectus qui habet habitum* وإلى عقل مستفاد أو مكتسب *Intellectus adeptus* : وإلى عقل فعّال *Intellectus agens* والاسكندر هو صاحب هذه المصطلحات التى شاعت فى كتابات فلاسفة العرب وفلاسفة اللاتين من بعدهم . ولم يختلف الأفروديسى مع أرسطو فيما يتعلق بتعريف العقل المادى أو البيولانى وبصقائه ، أما فيما يتعلق بمصيره بعد فناء البدن فهو ما التزم بصددده بالصمت ، وكذا يمكننا اعتبار هذا الصمت دليل على كونه فانيا . وذهب الأفروديسى الى أن هذا العقل هو الوحيد الذى يختص به الانسان الفرد ، وهو عندما يتحدث عن العقل الانسانى بشكل عام يقصد هذا العقل بالذات . أما العقل الفعّال فهو عنده خارج الانسان ، وهو الذى يجرّد موضوعات المعرفة من مادتها ويجعلها معقولة أى أنه يحول المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل ، وبدون عمله هذا يستحيل التعقل تماما كما أنه بدون النور ، الذى يشبهه به ، يستحيل رؤية الأشياء الملونة . ولم يقل الاسكندر الأفروديسى صراحة أن العقل الفعّال واحد.



للإنسانية كلها ، إلا أن وضعه إياه خارج الإنسان أى خارج كثرة العقول  
المادية يجعلنا بداهة نميل الى مثل هذا التأويل لفكره ، بل إن الأفروديسى  
ينسب لهذا العقل كل صفات الألوهية فهو خالد ولا يفنى .  
أما العقل بالملكة فهو مفهوم من ابتكار الأفروديسى  
إن لم يستخدم أرسطو هذا المفهوم أبدا . والعقل بالملكة كما يذهب  
هذا الشارح يمثل حالة خاصة من العقل الهولانى ، فالعقل الهولانى  
الذى رأيناه مجرد استعداد للعقل ، لا بد ليصبح فعلا حقيقيا أن  
يكتسب . كما لا يمتنع له فى ظروف بعينها أن يعمل وأن يتعقل ، وما العقل  
بالملكة إلا هذا العقل الهولانى وقد اكتسب هذا الكمال ، أى هو  
العقل الهولانى وقد أصبح قدرة حقيقية على التعقل تنتظر تأثير العقل  
الفعال . أما العقل المكتسب فهو العقل الفعال من حيث هو « يفعل »  
فينا من الخارج وهو أيضا نتيجة هذا الفعل . ولم يتحدث أرسطو إلا  
مرة واحدة عن العقل المكتسب وقد فعل ذلك بطريقة غامضة فى أحد  
مؤلفاته المبكرة ونعنى به « فى توالد الحيوان » فى فقرة شديدة الغموض ،  
أما الاسكندر فأعطاه أهمية كبرى أثرت فى الفلاسفة العرب واللاتين على  
السواء (١٣) . والغريب فى الأمر هنا أن ثمة علماء يؤكدون أن هذا  
العقل المستفاد مما أدخله المترجمون العرب على نص الاسكندر ، بينما  
يؤكد د . الأهوانى أن صاحب هذا المفهوم هو الكندى (١٤) ومهما كان  
من أمر حقيقة تقسيم العقل عند الاسكندر فإن ما يهمنا هو ما نسب الى  
الاسكندر وما عرفه عنه ابن رشد والفلاسفة الذين سندرسهم فى هذا  
البحث . وغنى عن القول أن هذا التأويل لنظرية النفس العاقلة الأرسطية  
تأويل مادی يتعارض مع عقيدة خلود النفس التى جاءت بها الأديان  
السماوية .

أما ثامسطيوس وهو من شراح أرسطو وقد جاء بعد الاسكندر بنحو  
قرنين من الزمان فذهب الى أن « العقل الفعال منا أو هو أنفسنا »

Théry : Autour du Décret de 1210 :  
I David De Dinand p. 27 à 33

(١٣)

(١٤) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، نشر وتحقيق د . الأهوانى ،  
الطبعة الأولى ١٩٥٠ ، النهضة المصرية ، ص ٢٧ .

مخالفا بهذا الاسكندر. ومصححا تفسير نظرية العقل الأرسطية فيما يؤكد ، وبالرغم من كون العقل الفعال عنده أزليا ومفارقا للمادة وواحدا في جميع الناس ، إلا أنه ليس الهيا . أما العقل بالقوة فهو عند أرسطو ، فيما يذهب شارحنا ، أزلى ومفارق للمادة مثله مثل العقل الفعال وإن سلم بأن هذا الأخير أكثر مفارقة للمادة وأشد ابتعادا عن الامتزاج وأعظم نقاء . والعقل بالقوة عنده بالنسبة الى العقل بالفعل كاللادة الى الصورة تماما . أما العقل بالملكة فشببيه بالجواهر المركب من المادة والصورة . ولعل تشبيه ثامسطيوس للعقل الفعال بالصورة وللعقل بالقوة بالمادة كان أساس الحل الذي ذهب اليه والذي أكد تعدد العقول الشخصية (١٥) بل كان أساس قوله بخلود النفس الفردية .

قدم لنا دى كورت تفسيراً واضحاً للعلاقة التي تربط بين العقل الفعال والعقل الممكن من جهة وبينهما وبين المعقولات من جهة أخرى . معتمداً على فكرة مبتكرة وإن كانت بسيطة وهي أن العقل الفعال يحول المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل ولا يحول العقل الممكن الى عقل بالفعل كما اعتقد معظم مؤرخي الفلاسفة متأثرين بتأويل الاسكندر الأفروديسي . وصحيح أن هاملان قد سبقه الى هذا التفسير إلا أن دى كورت كان أكثر تفصيلاً وأكثر وضوحاً . يلاحظ كورت أن أرسطو يقدم لنا كل نظرية العقل الفعال في سطرين أو ثلاثة دون أن يقول ما إذا كان هذا العقل الفعال يحول العقل الممكن الى عقل بالفعل أم لا . إلا أن تشبيه العقل الفعال بالنور يوحى بوضوح بتأثير العقل الفعال على المعقولات بالقوة . يجب إذن استبعاد تأويل الاسكندر الأفروديسي الذي شاع عند شراح أرسطو والذي يقول بأن العقل الفعال يحول ، العقل بالقوة الى عقل بالفعل . وينصح دى كورت بالرجوع الى التأويل التوماوي لهذه النظرية . يقول توماس في تفسيره لكتاب النفس :

Intellectus agens Facit intelligibilia esse in actu quae prius erant in potentia."

أى « أن العقل الفعال يجعل المعقولات موجودة بالفعل بعد أن كانت من قبل موجودة بالقوة » . أن هذا التأويل التوماوي يستبعد فكرة تأثير

العقل على ذاته . وهى فكرة غير مفهومة فيما يذهب دى كورت ، ليبقى  
على فكرة تأثيره على المعقولات (١٦) .

ونميل نحن الى الأخذ بهذا التفسير خاصة وأن أرسطو يقول عن  
العقل الفعال انه « الفعل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها ( أى  
المعقولات ) جميعها كأنه حال شبيه بالضوء ، لأن الضوء أيضا يوجه  
ما يحيل الألوان بالقوة الى الوان بالفعل » (١٧) ولقد سبق هاملان دى  
كورت ، كما سبق أن أشرنا ، الى هذا التفسير مؤكدا على أن العقل  
الممكن والعقل الفعال هما شئ واحد أى هما درجتان متفاوتتان  
من ذات العقل (١٨) .

ويذهب دى كورت الى أن العقل الممكن يمثل حقيقة الا أنه ليس  
حقيقة تتميز جوهريا عن العقل الفعال . ان العقل الممكن هو الاسم الذى  
يطلق على العقل عندما يكون فى مواجهة معقول بالقوة ، أى عندما يكون  
مستعدا للتحويل الى الفعل ، أما العقل الفعال فما هو الا الصفة التى  
تطلق عليه عندما يحول المعقول بالقوة الى معقول بالفعل . ويجب بلا شك  
تصور تأثير العقل الفعال على المعقولات بالقوة وكأنه عملية تجريد  
من المادة *dématérialisation* للمعقولات الموجودة بالقوة فى  
نفس هذه المادة (١٩) .

ولقد شاعت فى اللغة العربية تسمية العقل الممكن أو العقل  
بالقوة أو العقل السلبى *passif* بالعقل المنفعل . ولغظ *passif*

---

(١٦) De Corté : La doctrine de l'intelligence chez

Aristote p. 45 — 46.

(١٧) كتاب النفس : الكتاب الثالث ، الفصل الخامس ، ص ١١٢ .

(١٨) Hamelin : Le système d'Aristote p. 86.

(١٩) De Corté : La doctrine de l'intelligence chez  
Aristote p. 48.

يعنى مى . متقارنا عكس المنفعل تماما . فالعقل لا يفعل عند أرسطو فهو سلبى تماما كما يؤكد هو لأنه : « لا يفعل مع قدرته على قبول الصورة » (٢٠) واستخدم د . الأهوانى نفسه مع ما تتميز به ترجمته العربية لكتاب النفس من دقة عظيمة بعبير « العقل المنفعل » وربما يكون سبب ذلك فى رأينا ، اعتماده على الترجمات العربية القديمة . ان العقل غير منفعل عند أرسطو لأن الانفعال يتطلب تأثير الضد على الشئ المنفعل وليس هذا هو الحال بالنسبة للعقل والمعقولات لأنهما متشابهان ولهذا فإن العقل عندما يؤثر على المعقول ليتمثل يظل لا متفعلا نظرا لإلماديته ؛ وأثبت أرسطو لا مادية العقل — وهى تلك الصفة المرتبطة فى بصفة أخرى هى اللانفعالية — اعتمادا على الشرط الضرورى والكاف لعملية الادراك ونعنى به قدرة العقل الجذرية على أن يتحول الى ك المعقولات (٢١) . ويعنى أرسطو بنعته العقل الممكن بصفة الهيولانى طابعة الأساسى أى قدرته على المعرفة حتى قبل أن يصبح بالفعل معقول ، وإن كان لا يعنى أبدا بهذه الصفة التركيب الأنطولوجى والجوهري لهذا العقل ؛ وعلى هذا الأساس يمكن رفض تأويل الاسكندر الأفروديسى للعقل الهيولانى . والعقل الممكن لا يفعل بمعنى أن المعقول لا يؤثر فيه بطريقة الضد وإن أثر فيه كفعل من شأنه تحديد قدرة هذا العقل الممكن على التعقل . وهذا العقل صورة خالصة ، كما أنه مستقل عن أية مادة أى هو عقلى بمعنى أن امكانية عمله لا تحتاج الى عضو خاص (٢٢) .

وقد أثار العقل الفعال بدوره العديد من المشكلات الفلسفية لأهميته العظيمة فى علم النفس الأرسطى . وحل دي كورت تلك المشكلات ببساطة عندما تناول الموضوع من زاوية جديدة وهى زاوية الادراك ذاته . ان القدرة العاقلة فيما يقول اذا وضعت فى مواجهة معقول تظل

(٢٠) أرسطو : كتاب النفس ، الكتاب الثالث ، الفصل الرابع ، ص ١٠٨ .

(٢١) أرسطو : كتاب النفس ، ص ١٠٨ .

De Corte : La doctrine de l'intelligence chez

Aristote n. 49 — 51



«سلبية اذا لم يكن هناك تدخل ما لتحريك قدرتها على المعرفة . لا بد  
لاذن من فعل يحول قوة المعقول الى فعل . ان ما يفعل ذلك هو العقل الفعال .  
يقول أرسطو : « اننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهولاني لأنه يصبح  
جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه  
يحدثها جميعا » (٢٣) . ونؤكد مع دي كورت أن هذا التمييز ما هو  
الا تمييز بين الوظائف المختلفة لنفس العقل لا تمييز بين عقليين مختلفين  
من شأنه تحطيم الوحدة المعرفية التي أرادها أرسطو . يجب اذن أن  
نفهم ما جاء عن هذين العقلين في كتاب النفس كالاتي : ان العقل هو عقل  
ممكن من حيث أنه يمكن أن يصبح كل المعقولات وهو عقل فعال من  
حيث أنه يحول هذه المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل . وهذا التأويل  
هو تأويل ثاوفراسطس التلميذ المباشر لأرسطو والذي فضل دي كورت  
تأويله على تأويل الاسكندر الأفروديسي الشهير الذي سيطر طويلا على تاريخ  
الفلسفة والذي غلف بخلاف الغموض الكثيف تلك الجمل القليلة  
المتواضعة التي عرض فيها أرسطو نظريته (٢٤) .

### (ج) النفس الفردية والخلود :

مما لا شك فيه أن صعوبة مشكلة خلود النفس ترجع الى كون مشكلة  
الطبيعة الانسانية هي اعقد وأصعب المشاكل الفلسفية : فالانسان هو  
نقطة التقاء كل من الكون الروحي والكون المادي ، ولعل هذا التركيب  
العجيب الذي تنفرد به طبيعته هو أول مصادر هذه المشاكل الفلسفية  
العديدة المتعلقة به . ان النشاط العقلي الذي أحسنت كتب أرسطو  
المنطقية إبرازة بطريقة رائعة ، يبدو وكأنه حقيقة غير مادية ،  
وغير منفعلة ، ومتعالية على الجسم ، ومفارقة للمادة ، مما يجعل  
العقل يبدو وكأنه فعلا جزء من العالم الروحي أي من عالم الخلود  
واللا فساد ، او العالم الالهي . ولا يفصح أرسطو عن المزيد . وقد ترك

(٢٣) كتاب النفس : ص ١١٢ .

(٢٤) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 53 — 57.



أرسطو العديد من مشاكل العقل الفلسفية بدون حل بل بدون معالجة أصلاً ومن هذه المشاكل : هل يأتي العقل للفرد عند ولادته ؟ وكيف يتحدد - لو أن الأمر كذلك - ببقية أجزاء النفس ؟ وإذا كان موجوداً قبل وجود الفرد ففي أى عالم كان يعيش وأى دور كان يلعب ؟ ولماذا يتحد بجسم إنسانى ؟ وهل لكل إنسان عقل خاص به ؟ وماذا يصير العقل عند وفاة الفرد ؟ قنع أرسطو - فى أحسن الأحوال - بإثارة هذه المسائل ، لكنه تركها جميعاً بلا إجابة . وقد حاول تلاميذه حلها فى اتجاهات مختلفة . ولكن ما نجح أحدهم فى ذلك إلا بالتخلى عن مبدأ من المبادئ الهامة التى قال بها المعلم الأول (٢٥) . وننتهز هذه الفرصة لنؤكد أن أرسطو قد ترك فعلاً كل هذه المسائل معلقة وأن الحلول التى قدمها الفلاسفة الذين تتناولهم هذه الدراسة كانت جميعها من قبيل الاجتهادات الشخصية وبالتالى فهى تعبر عن فلسفتهم الخاصة وإن كانت بالطبع نوعاً من الامتداد لفلسفة المعلم الأول .

هل تخلد العقول المختلفة عند أرسطو أم تفنى جميعاً أم يخلد بعضها بينما يفسد الباقي ؟ اختلف المفكرون اختلافاً كبيراً بإيداء هذه المشكلة ولذلك نرى ضرورة الرجوع إلى النصوص الأرسطية ذاتها فقد تقدم لنا هى الحل . يقول أرسطو فى فقرة سبق لنا ذكرها عن العقل الفعال : « وهذا العقل هو المفارق اللا منفعل غير المتزج ... وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالداً أزلياً ومع ذلك أننا لا نتذكر لأنه غير منفعل ، على حين أن العقل المنفعل ناسد ، وبدون العقل الفعال لا نعقل » (٢٦) . إن تعبير « عندما يفارق » هو فى رأينا مفتاح هذا النص الذى يمثل كل لغز العقل عند أرسطو . ويرى د . الأهوانى أن هناك تفسيرين محتملين لهذا اللغز . أما أول هذين التفسيرين المحتملين فهو أن العقل الفعال عندما يفارق العقل السلبي بالتجريد يكون هو وماهيته شيئاً واحداً ولا يتميز عنها . أما

---

Van Steenberghen : Aristote en Occident (٢٥)

p. 12 — 13.

(٢٦) كتاب النفس : الكتاب الثالث ، الفصل الخامس .

ص ١١٢ و ١١٣ .

التفسير الثانى فهو أن يكون قصد أرسطو بالمفارقة المقارقة الحقيقية للعقل الفعال وبذلك يتأكد سمو العقل الفعال وأزليته (٢٧) . ونرى نحن تأويلا مختلفا لهذا التعبير خاصة اذا ما ربطناه بما يأتى بعده من أنه عند المفارقة فقط يصبح مختلفا عما كان أثناء وجوده فى الجوهر الانسانى المركب من نفس وبدن . كان أرسطو يقصد ، فيما نعتقد ، أن هذا العقل الفعال هو الجزء العاقل الذى يظل باقيا بعد فناء الجوهر الانسانى اذ يتفصل عنه ليصبح مستقلا ومختلفا عما كان عليه عندما كان داخلا فى تكوين الجوهر الانسانى الفردى . والنتيجة المترتبة على ذلك أن العقل الفعال ليس جزءا من النفس الفردية انما هو جزء من النفس الكلية الخالدة الأزلية . أما العقل الممكن فهو « فاسد » بتعبير أرسطو نفسه ولذا نرى أنه ليس هنا ما يدعو لمناقشة هذا الموضوع طالما أن النص واضح .

ويذهب بعض الباحثين الى أن كل مبادئ نظرية العقل الأرسطية تحتم القول بالخلود الشخصى للنفس لا بالنسبة للعقل الفعال فحسب بل بالنسبة للعقل الممكن أيضا . ودليلهم على خلود العقل الممكن هو أنه لا يتكون من المادة كما أنه ليس له عضو (٢٨) . ولا نرى أن كون الشئ غير متكون من المادة هو شرط خلوده وأزليته عند أرسطو ، فالأفلاك والنجوم مكونة من مادة ومع ذلك فهي أزلية وخالدة عنده . ونضيف أن تشبيه أرسطو للعقل الممكن بالهولى ثم تأكيده بعد ذلك بعدة سطور صراحة أنه فاسد دليل قوى على اعتقاده فى فساد هذا العقل . فكل ما يلعب دور الهولى عند أرسطو يمثل مبدأ للتقرد individuation والفرد فان عند أرسطو كما هو معروف . ويمكننا تركيب تفكير أرسطو كالتالى . ان العقل جوهر مركب من العقل الممكن الذى يلعب دور المادة ومن العقل الفعال الذى يلعب دور الصورة . والعقل الممكن يفنى بفناء الفرد أما العقل الفعال والذى هو صورة العقل فهو واحد فى كل الأفراد كما أنه كلى وأزلى وخالد وان كان يتعدد بشكل ما باتحاده بالنفوس

---

(٢٧) كتاب النفس : ص ١١٢ ( الهامش ) .

(٢٨) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 96 — 98.

الفردية . أما عندما يقنى الجسد فان هذا الجوهر أو الاتحاد بين البدن والعقل الفعال يقنى بدوره وعندئذ يفارق العقل الفعال الفردى ليصبح فى حالتبه الخالصة مجردا من المادة ( أى بدون بدن ) . أى يصبح خالدا وأزليا . ونعتقد أن تأويلنا هذا يتفق مع روح نصوص كتاب النفس ومع مبادئ كل فلسفة أرسطو .

ويرى البعض أن أرسطو وقع فى تناقض بقوله : ان النفس صورة لبدين كما أنها تتمتع فى نفس الوقت بالقدرة على الوجود المستقل (٢٩) وفى رأينا أن أرسطو لم يقع فى أى تناقض فى هذا الشأن وكل ما فى الأمر أن جزء النفس الانسانية الذى يختص بالقدرة على الوجود المستقل هو كلى ومشترك بين جميع أفراد الانسانية مما يتيح له هذا الاستقلال فى الوجود .

وهناك قضية أخرى متصلة بمشكلة العقل الفعال يجدر بنا عرضها وهى : هل العقل الفعال جزء من النفس الانسانية أم هو متميز عن شخصية كل فرد وبالتالي يأتى للنفس الفردية من الخارج ؟ ويذهب بعض الباحثين الى أن أرسطو عالج الموضوع فى كتاب النفس كما عالجه فى الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا ولذلك فان علينا التوفيق بين كل هذه النصوص ونحن نعالج علاقة العقل الفعال بالنفس الفردية ، ويؤكد هؤلاء على صعوبة هذا التوفيق . ويبدو أن الحل الوحيد لذلك المأزق الأرسطى عند هؤلاء هو اعتبار أن العقل الفعال ليس فى حالة تعقل أزلى - أبدى فى الأفراد من جهة والتفرقة الحاسمة بين العقل الفعال والعقل بالفعل من جهة أخرى . ويبدو أن هؤلاء يعتقدون أن العقل الفعال الفردى ليس خالدا عند أرسطو أى أن أرسطو فى رأيهم ينكر الخلود الفردى (٣٠) .

يقول أرسطو بوضوح شديد لا يترك مجالاً للشك عن العقل الفعال في النفس الفردية : « وعندما يفارق ... عندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً » (٣١) . لم يقل أرسطو أبداً إذن ، فيما نرى ، بالخلود الشخصي للإنسان ، بل انه لم يعالج الموضوع أساساً . ويذهب روس ( وهو ما نؤيده تماماً ) الى أن العقل الفعال عند أرسطو ، بالرغم من وجوده في النفس الفردية ، يتجاوز الفرد . ويمكننا افتراض أنه يعتبره واحداً بالنسبة لكل الأفراد (٣٢) . ويرفض روس التوحيد بين العقل الفعال والله في فكر أرسطو — وهو ما ذهب اليه الكثير من الأرسطيين المدرسين كما سنرى — قائلاً أن قبول هذا القرض يتعارض مع ما جاء في الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا عن الله من حيث أنه لا يفكر الا في ذاته . أما العقل الفعال فهو يحتوى على كل معارفنا قبل أن تتحقق لدينا أى قبل أن تنقل اليها . ويرجح روس أن أرسطو كان يعتقد فى وجود هيراركية ترتفع بطريقة متصلة من الكائنات الدنيا الأكثر انغماساً فى المادة الى الإنسان ومنه الى الأجسام السماوية ومنها الى العقول لتنتهى الى الله . فالعقل الفعال فى الإنسان أسمى من غيره من عناصر هذه الهيراركية الا أن هناك ما هو أسمى منه . الله وحده إذن لا يتفرد بالسم : هكذا أول روس ما جاء فى كتاب النفس فى ضوء ما توحى به النظرية الالهية الخالصة الموجودة فى كتاب الميتافيزيقا (٣٣) .

أما هاملان فهو لا يقطع برأى فيما اذا كان أرسطو يعتقد أن العقل الفعال هو الله أم لا . وهو يذهب الى أن أرسطو نفسه ترك هذه المشكلة معلقة ربما تجنباً لما يترتب على إثارتها . ولا يتخلى هاملان عن ترده فيما يتعلق بعلاقة العقل الفعال بالفرد فيقول ان العقل الفعال الذى هو صورة خالصة لا يمكن أن يشترك فى شئ مع الجسم ، فهو يعقل بلا أعضاء . فهل هو مع هذا جزء منها ؟ وبالرغم من ترده يمكننا تبين ميل هاملان الى الاعتقاد بأن العقل الفعال عند أرسطو واحد

(٣١) أرسطو : كتاب النفس ، ص ١١٢ .

Ross : Aristote p. 212. (٣٢)

Ross : Aristote p. 214 — 215. (٣٣)

بالنسبة للإنسانية ويأتى النفوس الفردية من الخارج . كما يذهب هاملان الى أن أرسطو نفسه يذكر عدة صفات لهذا العقل من شأنها جعله شيئا متجاوزا لنطاق الطبيعة ولنطاق الإنسانية وذلك فى الفصل الرابع من الكتاب الثالث من كتاب النفس (٣٤) .

ويؤكد أصحاب التأويل المادى لنظرية أرسطو النفسانية أن النفوس المختلفة عند أرسطو تكون وحدة واحدة وبناء على هذا فإن النفس العاقلة بما فيها العقل الفعال مصيرها الفناء مثل مصير بقية النفوس . والشئ الوحيد فى رأيهم الذى يقضى على هذه الوحدة هو نظرية العقل « المفارق » ، تلك النظرية التى قامت عليها من جهة نظرية وحدة النفس monopsychisme عند الرشديين ، كما قامت عليها من جهة أخرى نظرية الخلود المدرسية ويؤكد هؤلاء ان التخلّى عن فكرة وحدة النفس من أجل القول بخلود النفس كما فعل المدرسيون لهو خرق واضح للمبادئ الأساسية للمذهب الأرسطى (٣٥) .

ونعتقد نحن أن العقل الفعال عند أرسطو واحد لكل البشرية ولذا جعله أزليا وخالدا . ومما يؤكد رأينا هذا ما ذهب اليه الاستاجيرى فى نظريته عن خلق العالم عندما قال بعدة عقول تفيض على التوالى عن العقل الأول ، وما العقل الفعال الا آخر هذه العقول وهو وحده الذى يحرك العقول الإنسانية . ويرى دوهم فى كتابه العظيم « نسق العالم » الذى أرخ فيه لتاريخ الفلسفة من خلال نظرية « نسق الكون » ، أن كل النفوس ترجع بعد الوفاة لى بعد انفصالها عن الأجساد الى هذا العقل . ولعل سبب الخلطة التى أصابت كل نظرية العقول السماوية بما فيها العقل الفعال هو ما بذلته الكنيسة الكاثوليكية من جهد لمواجهة هرطقة وحدة العقل الفعال التى انتشرت خاصة فى القرن الثالث

---

Hamelin : Le système d'aristote p. 386 — 387. (٣٤)

Lange : Histoire du matérialisme p. 188. (٣٥)



عشر . ولقد تمثل هذا الجهد في تعاليم علمائها وفي تحريمات  
سباقفتها (٣٦) .

وقيل أن ننهي حديثنا نقول اننا اكتفينا في معالجتنا لموضوع خلود  
النفس عند أرسطو بما جاء في كتاب النفس غير مركزين على ما جاء في  
« الأخلاق النيقوماخية » ولا على ما جاء في الكتاب الحادي عشر من  
الميتافيزيقا لأن ما جاء في هذه الكتب يبدو من جهة غير مكتمل ثم أن  
نظرية النفس من جهة أخرى قد أفرد لها أرسطو كتابا مستقلا ألا وهو  
كتاب النفس فمن الأجدر بنا الاعتماد عليه .

ولسنا يصدد الحكم على أرسطو أو بصدد تقييم نظرياته بل أن كل  
ما يعيننا هو عرض نظريته في النفس . ولذا اعتبرنا ما أطلق عليه البعض  
« ضلالات » أرسطو في نظرية النفس العاقلة مجرد مشاكل فلسفية تستحق  
الدراسة .

#### ثانيا - النفس العاقلة عند ابن رشد :

رأينا أن النفس هي صورة الجسم وكماله عند أرسطو . وأن  
الجسم عنده متى فنى فنت الصورة أو النفس معه . ومن الواضح  
تماما أن هذه الفكرة تتناقض تماما مع ما جاء في العقيدة الإسلامية ،  
لأننا لو قلنا بفناء النفوس مع فناء الأجسام ففيم الحساب والعقاب  
والمسئولية ؟ إلا أن أرسطو ذهب في كتاب النفس لفكرة هي آية في الغموض  
اختلف بصدد تأويلها شراحه على مر العصور . أما تلك الفكرة فهي  
أنه يوجد في النفس العاقلة عقل مفارق لا يفنى . وكان السؤال الذي  
يفرض نفسه على شراحه ومفسريه وتلاميذه هو : هل كان أرسطو يريد  
القول بشيء غير أرضى ليفسر مشكلة العقل ؟ هل عقل الفرد هو المفارق ؟  
هل هو أزلي خالد ؟ أم هل هو على العكس فان ؟ ولقد عرضنا لرأينا في  
هذه المشكلة تمهيدا لعرض حل نفس المشكلة عند فيلسوف الأندلس العظيم  
ابن رشد .

وهناك أسئلة هامة سنجيب عليها في حينه إلا أن المنطق يحتم آثارها. في بداية حديثنا عن نظرية العقل عند ابن رشد ونقصد بها هل كانت هذه النظرية مجرد تفسير لنظرية العقل الأرسطية ، أم أن ابن رشد وهو بصدد هذا التفسير ، أضاف إليها ما جعل له نظرية في العقل خاصة به ومختلفة في بعض الوجوه عن نظرية أرسطو ؟ وهل هذا الاختلاف هو اختلاف جوهري أم هو اختلاف في التفاصيل ؟ هل تأثر بالأفلاطونية المحدثة في هذا المجال مثل غيره من فلاسفة الإسلام أم حافظ على أرسطيته نقية كما كان ينشد دائما ؟

وقد جاءت نظرية العقل عند ابن رشد متميزة بطابع خاص يجب إبرازه بصفة خاصة لسببين ، أولهما طرافتها ، وثانيهما الدوى الهائل الذي أحدثته في القرن الثالث عشر بين لاهوتى المسيحية .

كان ابن رشد يشعر بخطورة موضوع النفس وخطورة تناوله فلسفيا فهو يقول في تهافت التهافت : « فالكلام في أمر النفس غامض جدا وإنما يختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم ولذلك قال سبحانه مجيبا في هذه المسألة للجمهور ... » ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » (٣٧) .

#### ( ١ ) أقسام النفس العاقلة عند ابن رشد :

أخذ ابن رشد بنفس التقسيم الذي قال به أرسطو كما استخدم نفس المصطلحات إلا أنه كان يطلق على العقل بالفعل اسم العقل المستفاد أو العقل بالملكة . والمشكلة بالنسبة لدارس أقسام النفس العاقلة عند ابن رشد تتمثل في تحديد أى العقول الثلاثة المكونة للنفس العاقلة خالد في رأيه وأيها فان ؟ ، أيها كلى وأيها فردى شخصى ؟ لقد اختلف الباحثون اختلافا شديدا في تلك المسألة بدرجة مثيرة للدهشة ، وقد يكون سبب هذا الاختلاف في رأينا هو شيء من الغموض نلاحظه في

مؤلفات ابن رشد التي تتناول هذا الموضوع خاصة في الكتاب الثالث من شرحه لكتاب النفس ، وهو الكتاب الرشدي الأساسي الذي اعتمدنا عليه في دراستنا هذه . وقرأ بعض الباحثين ابن رشد وفي ذهنهم تبرأته من تهمة الألحاد أو عدم الالتزام الديني التي لازمته في حياته وبعد مماته . وقد دفعهم هذا إلى تأويل نصوصه بما يتفق والعقيدة الإسلامية . وهذا ما فعله في كل ماكتب عن ابن رشد الدكتور محمود قاسم على سبيل المثال .

ولعل النصوص هي خير موضح لفكر صاحبها . يقول ابن رشد في كتاب النفس ما يوضح في رأينا تماما رأيه في العقل الهولاني هل هو أزلي أم حادث فاسد : « وذلك أن معنى الهولي على هذا الرأي ليس يكون شيئا أكثر من الاستعداد الحادث الذي به يمكن أن نتصور هذه المعقولات ونذكرها ، لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تقوم به هذه المعقولات إذا قبلها ، كالحال في الاستعداد الهولاني الحقيقي . . . . والمعقولات التي يقبلها أزلية على هذه الجهة ، وهي الجهة التي ينبغى أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائما ، ويتصل بها » (٢٨) . ولعل مما يلقي مزيدا من الضوء على موقفه في هذا الشأن نقده اللاذع لثامسطيوس ولأتباعه ولابن سينا الذي أخذ بتفسير ثامسطيوس للعقل الهولاني ، يقول ابن رشد « وأما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها العقل الهولاني أزلية ، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة ، لكونها مرتبطة بالصور الخيالية . وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون . . . . وذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثه ، وأنها ذات هولي أزلية أيضا » (٣٩) . ويقول عن نفس العقل في تفسير ما بعد الطبيعة « أن العقل الهولاني كائن فاسد » (٤٠) .

---

(٢٨) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٢ .

(٣٩) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٢ ، ٨٤ .

(٤٠) تفسير ما بعد الطبيعة ، الجزء الثالث ، ص ١٤٨٩ .

وبتحليل هذه النصوص المختلفة يتبين لنا أن العقل الهولاني في رأي ابن رشد هو استعداد حادث لتقبل المعقولات ، وهو في النفس ، وهو ليس حاملا تحل فيه المعقولات أو مادة حقيقية تتحد بها المعقولات إنما أطلق هذا الاسم على هذا العقل على وجه الاستعارة لقيامه بدور المادة بالنسبة للصورة . أما المعقولات فهي في رأيه أزلية . وهو ينتقد الشراح الأرسطيين الذين اعتبروا العقل الهولاني أزليا واعتبروا على العكس أن المعقولات حادثه فاسدة . وفي رأينا أن هذا مذهب اليه ابن رشد وما استطاع تبينه فريق كبير من الباحثين (٤١) .

وهناك عبارة غريبة لا تتفق مع سياق نظرية ابن رشد جاءت في مقاله « القول في القوة الناطقة » يجدر بنا ذكرها ومحاولة تفسيرها يقول ابن رشد « فان أرسطو ينص على أن العقل الهولاني أزلي » (٤٢) ويذهب د . الأهواني معطلا هذا التناقض الى أنه ربما أراد ابن رشد هنا بالعقل الهولاني العقل في النوع الانساني لا العقل في الشخص . ويرجح د . الأهواني نظرا لسكون هذه الجملة قد جاءت في فقرة أضافها ابن رشد في نسخة مدريد . وهي تلك النسخة التي كتبها ابن رشد بعد نسخة القاهرة أن يكون ابن رشد تراجع عن مذهب الأول نتيجة لمحاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة (٤٣) . ويرى البعض تفسيراً لهذه العبارة ، أن ابن رشد يقول أحيانا بفناء العقل الهولاني ويقول في أحيان أخرى بأزليته ، وأن ابن رشد لا يتقيد في كتاباته بمدلول اللفظة ، فهو يستعمل اللفظة الواحدة أحيانا بمدلولات مختلفة ولعله أراد بالعقل الهولاني الأزلي عقل النوع الانساني الذي يبقى وإن زال الأفراد (٤٤) . وفي رأينا

---

(٤١) د . الأهواني مقدمة تلخيص كتاب النفس ، ص ٥٨ .

وفرّج أنطون : ابن رشد وفلسفته ، ص ٤٧ ، ٤٨ .

Corbin : Histoire de la philosophie islamique  
tome I p. 341.

(٤٢) تلخيص كتاب النفس ، ص ٩٠ .

(٤٣) مقدمة تلخيص كتاب النفس ، ص ٦٠ ، ٦١ .

(٤٤) د . حنا الفاخوري ود . خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ،  
ص ٤٣٨ .

أن العقل الهولاني عند ابن رشد بالرغم من فساد بفساد الأفراد إلا أنه خالد وأزلي باعتبار كليا وواحدا بالنسبة للإنسانية كلها . فالاستعداد الفردي فاسد أما الاستعداد الانساني عموما فهو أزلي خالد . كانت هذه النظرة المزدوجة ، في رأينا ، إلى العقل الهولاني من حيث هو متحقق في الأفراد من ناحية ومن حيث هو جوهر كل خالد من ناحية أخرى هو سبب تخطيط بعض المؤرخين في هذا الشأن .

وبالرغم من أن هناك شبه اجماع على أن العقل الهولاني فاسد عند ابن رشد إلا أن بعض الباحثين يرى على العكس أنه خالد وأزلي . وعلى رأس هؤلاء يأتي العلامة المدقق دوهم الذي يذهب إلى أن ابن رشد يخالف نظرية الأفروديسي فيما يتعلق بالعقل المادي . وبينما كان الأفروديسي يرى في العقل بالقوة استعدادا مقره المركب الانساني قبل ابن رشد على العكس رأى كل من ثاوفرسطس وثامسطيوس اللذين يذهبان إلى أن العقل جوهر لا يتعرض للكون ولا للفساد وهو غير متحد بالجسد أي هو غير مختلط على الإطلاق بالمادة ، وهو واحد عددا لدى كل أفراد النوع الانساني (٤٥) . وبالرغم مما يمتاز به دوهم من دقة علمية رائعة ومن اعتماد حريص على النصوص الأصلية ، إلا أنه اعتمد في رأيه هنا ، فيما يبدو ، على ترجمة عبرية أو لاتينية غير دقيقة لشرح كتاب النفس ، ولذا تضمن رأيه بعض الأخطاء . فحقيقى أن ابن رشد رفض اعتبار العقل الهولاني هولانيا بمعنى الكلمة ، أي أنه رفض ما ذهب إليه الأفروديسي من كونه مثل بقية قوى النفس مزيجا من الاسطقتسات الأربعة ومزيجا من الخصائص الأولى للاسطقتسات ، إلا أنه اتفق مع هذا الشارح اليوناني في أن هذا العقل مجرد استعداد . وهذا واضح من النصوص التي ذكرناها في بداية حديثنا عن العقل الهولاني . وصحيح أن العقل الهولاني عند ابن رشد من حيث النظر إليه من خلال الإنسانية ككل ، واحد في كل الأفراد وهو من هذه الزاوية جوهر خالد وأزلي ومفارق للجسد إلا أنه فان بفناء الأفراد من حيث هو متعدد بتعدد الأفراد أي من حيث هو استعداد فردي .



وبعد أن انتهينا من توضيح رأى ابن رشد فى العقل الهولانى نرى ضرورة توضيح رآيه فى العقل الفعال . يقول فيلسوفنا عنه : « ان هذا العقل الفاعل أشرف من الهولانى ، وأنه فى نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً ، سواء عقلناه نحن أو لم نعقله . وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه . وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة ، وتبين ما هنا أنه فاعل . ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخره ، أعنى من حيث هو صورة لنا ، ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلّى . إذ كان فى نفسه عقلاً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله ، لا أن وجوده عقلاً من فعلنا كالحال فى المعقولات الهولانية . وهذه الحال هى التى تعرف بالاتحاد والاتصال » (٤٦) ويقول أيضاً « هل اتصالها ( المعقولات النظرية ) بنا اتصال شبيه باتصال الأمور المفارقة بالمواد ، كما يقال فى العقل الفعال أنه يتصل بنا حين الاستفادة » (٤٧) .

ويتضح من هذه النصوص أن ابن رشد ذهب الى أن العقل الفعال عند أرسطو فعل دائم وهو موجود خارج النفوس الفردية سواء عقلته هذه النفوس أم لا ، ومن قبل ذهب الاسكندر الأفروديسى الى نفس الرأى (٤٨) . وفى العصر الحديث ما يزال هذا التفسير سائداً بين الباحثين (٤٩) .

أما رينان فيتخذ من نظرية العقل الفعال عند ابن رشد موقفاً يتسم بالحكمة والحذر فيذهب الى أن هذا العقل عند فيلسوفنا مفارق تماماً للإنسان وغير ممزوج بالمادة ، وهو واحد فلا ينطبق عليه مفهوم العدد.

---

(٤٦) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٤٧) نفس المصدر السابق ، ص ٧٢ .

(٤٨) مقدمة تلخيص كتاب النفس ، ص ٥٩ .

(٤٩) Hauréau : Histoire de la philosophie scolastique. 1ère partie p. 349.

و د . خليل الجر و د . حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الثانى ، ص ٤٣٨ .

وفرج أنطون : ابن رشد وفلسفته ، ص ٤٤ .

الا من حيث مشاركة الأفراد فيه . كما يذهب الى أن ابن رشد كان يقصد بوحدة العقل الفعال وحدة وكلية مبادئ العقل الانساني ، وخلود هذا العقل عنده هو خلود النوع الانساني (٥٠) .

أما دي ولف فكان أكثر صراحة من رينان إذ يرى أن العقل الانساني هو آخر العقول الفلسفية وهو صورة لا مادية قديمة ومفارقة للأفراد وهو يمتاز بوحدة عددية وهذا العقل هو غي آن واحد عقل فعال وعقل مادي أو ممكن . والعقل الانساني كله لا شخصي وموضوعي ، وهو الشعلة التي تضيء النفوس الفردية وتتضمن المشاركة الانسانية في الحقائق القديمة الأزلية . ويتم الإدراك عند ابن رشد في رأيه بأن يتحد العقل المفارق اتحادا عرضيا بالفرد بواسطة تأثيره على الصور الحسية الخاصة بكل فرد (٥١) .

وفي رأينا أن القول بوجود العقل الفعال خارج النفس الفردية يحتم القول بوحدة هذا العقل بالنسبة للانسانية كلها إذ تشارك فيه النفوس المتعددة ويترتب على مثل هذا القول انكار الخلود الفردي الشخصي للنفس ، وإن كان هذا لا يعني انكار خلود النفس الانسانية الكلية . وانكار الخلود الفردي للنفس يتعارض كما هو معروف . مع كل العقائد السماوية وهذا هو المأزق الخطير الذي أدى اليه نظرية وحدة العقل الفعال الرشدية . ففي رأينا أن ابن رشد قال فعلا بوحدة هذا العقل وبوجوده خارج النفوس الفردية التي يمكنها الاتصال به . ولو كان العقل الفعال داخل النفوس الفردية في رأي ابن رشد لما وضع رسالة في اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال ولما تحدث أصلا عن الاتصال . جاء في هذه الرسالة التي دونها ابن فيلسوفنا ابن رشد عن أبيه والتي يمكن اعتبارها من وضع ابن رشد نفسه : « ان هذا العقل ( الفعال ) له فعالان : أحدهما من حيث هو مفارق ، وهو أن يعقل ذاته ، على ما شأن العقول المفارقة أن تكون عليه من عقلها ذواتها ،

---

Renan : averroés et l'averroisme p. 135 — 138. (٥٠)

De wulf : Histoire de la philosophie médiévale. (٥١)  
Tome 1 p. 216.

والثانى أن يعقل المعقولات التى فى العقل الهىولانى أعنى يصيرها من القوة الى الفعل . وهذا العقل أعنى الفعال هو متصل بالانسان وهو كالصورة له « (٥٢) للعقل الفعال فعالان اذن فهو من جهة يعقل ذاته. مثله مثل بقيّة العقول المفارقة وفى هذه الحالة يكون هو ومعقولاته شيئاً واحداً ، وهو من جهة أخرى يتصل بالعقل الهىولانى اتصال الصورة. بالمادة فيحول المعقولات الموجودة بالقوة أى يحول هذا العقل الهىولانى الى فعل . والصورة دائماً واحدة وكلية وخالدة أزلية عند كل المشائين . ولو قال ابن رشد بغير ذلك لما كان ، فى رأينا ، مخلصاً لأرسطو .

أما د . قاسم فيرفض . أما فكرة وحدة العقل الفعال عند ابن رشد ويكاد يكون هو وحده الذى يدافع عن هذا الرأى محاولاً مرة أخرى التوفيق بين فكر ابن رشد الحقيقى والعقيدة أو بعبارة أخرى متأولاً ابن رشد بما يتفق والعقيدة الاسلامية . وسنعرض لرأيه بالتفصيل. لأنه رأى فريد ، ويجدر قبل الخوض فى هذا الرأى الاشارة الى أن نظرية وحدة العقل الفعال *Unité de l'intellect agent* يطلق عليها فى نفس الوقت اسم نظرية وحدة النفس *Monopsychisme* . يعتمد حديث الدكتور محمود قاسم فى أى كتاب من كتبه التى تناول فيها نظرية النفس عند ابن رشد على فكرتين أساسيتين يعتز بهما . أولهما : أن ابن رشد أرسطى تماماً فى تلك النظرية بمعنى أنه لم يتأثر بالأفلاطونية المحدثة ، وبالتالى فكل عملية المعرفة فى رأيه تتم داخل النفس ولا يأتىها شيء من الخارج عن طريق الفيض ، وثانيهما : أن النفس الفردية عند ابن رشد ، فيما يرى هو بالطبع ، خالدة ، وبالتالى فنسب فكرة وحدة النفس أو وحدة العقل الفعال لابن رشد لهو خطأ شنيع وهو يأخذ برأى رينسخان الذى يذهب الى أن وحدة العقل الفعال عند ابن رشد ما هى الا وحدة المدركات العقلية والذى سبق أن أشرنا اليه . ويذهب د . قاسم الى أن ابن رشد تأول أرسطو فى ضوء فكرة وحدة العقل بمعنى وحدة العقول الثلاثة . أى أنه لا فرق عند أرسطو

---

(٥٢) مثالة : « هل يتصل بالعقل الهىولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم » ضمن كتاب « تلخيص كتاب النفس » لأبى الوئيد بن رشد ، ص ١٢١ .

بين طليعة العقل المادى وطليعة العقل الفعال .<sup>٥٣</sup> إلا أن ابن رشد  
 فى رأى د . قاسم ، لم ينجح فى محاولته هذه إلا بعد تحويله لمذهب أرسطو  
 بطريقة مبالغ فيها حتى أن النفس عنده لم تعد صورة للبدن  
 فحسب بل أصبحت ذات روحية تتصل به ، وبالتالي من الضرورى أن  
 تكون شخصية أى خاصة بجسم معين بالذات ، ومعنى هذا أن العقل  
 المنفعل أو العقل الفعال شخصيان أيضا . أما المشترك بين كل أفراد  
 البشرية فهى الصور العقلية أى المعقولات (٥٢) ، كما تمسك د . قاسم  
 بهذا التأويل فى كتابه « نظرية المعرفة عند ابن رشد » مؤكدا على كون  
 العقل ، سواء كان فعالا أو هيولانيا ، من قوى النفس الانسانية (٥٤) .  
 وحاول د . قاسم الخروج من المأزق الذى وضع نفسه فيه بمحاولته  
 الدفاع عن ايمان ابن رشد ، بالقول بأن فيلسوفنا ذهب الى أن النفس  
 جوهر مفارق مستقل عن البدن (٥٥) ، مبتعدا بهذا عن فكرة  
 أرسطية جوهرية فى رأينا ألا وهى أن النفس الفردية صورة جوهرية  
 للانسان الفرد وأن الجوهر الانسانى كإى جوهر آخر يستحيل أن يتكون من  
 عدة جواهر بل لابد أن يتكون من مادة وصورة جوهرية . ولم نجد فى  
 كل كتاب النفس لابن رشد ما يفيد هذا الرأى الذى ذهب اليه المرحوم  
 د . قاسم . ويبدو لنا أن تأويله هذا لفكرة ابن رشد عن العقل الفعال  
 لا يتفق والاطار العام للفلسفة النفسية الأرسطية الذى كان يتمسك به  
 ابن رشد ، كما يبدو لنا مستحيلا أن يكون ابن رشد قد وقع فى هذا  
 الخلط . ثم ألا تحمل لفظة اتصال ، التى أطلقها ابن رشد اسما على  
 إحدى رسائله التى يعترف د . قاسم بصحة نسبها الى ابن رشد ، ألا  
 تحمل فى حد ذاتها معنى انفصال كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال  
 أصلا والا لما احتاجا للاتصال لو كانا أصلا سويا داخل  
 النفس الفردية .

---

(٥٣) د . محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .  
 (٥٤) د . محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، ص ١٠ .  
 (٥٥) د . محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ١٣٠ .



كان ابن رشد يعلم تمام العلم أن نظرية العقل الأرسطية تتعارض مع العقائد السماوية ، وأنها تهدد مشكلة الحياة الأخرى أو البعث .  
أن مشكلات العقل ، والتفرقة بين المبدأ والروح ، وخلود النفس كلها مشاكل متشابهة ، حرص ابن رشد على الفصل بينها وعلى حلها . وقد عارض ابن رشد التأويل المادى الذى ابتدعه الاسكندر الأفروديسى وركز جهوده على هدمه بالرغم من أنه كان مسيطرًا على الفلسفة الإسلامية فى المغرب العربى فى ذلك الحين . ويمكننا القول أن الرشدية بالرغم من ماديتها بالقياس للأفلاطونية الخالصة ، تمثل تأويلا روحانيا تماما للفلسفة الأرسطية بالقياس للاتجاه الذى خلقه الاسكندر بقوله يتوالد وبفناء النفس . ودليلنا على ذلك أن ابن رشد كان يعتقد أن كل من العقل الفعال والعقل السلبى ( الهولانى ) جواهر مفارقة موجودة يحكم التعريف خارج كل الشروط المادية ولهذا فهى غير متعددة لأن المادة هى مبدأ التعدد . والخالد عند ابن رشد هو الانسانية كلها أما الأفراد فمصيرهم الفناء . ومن البديهي ألا يكون للخلود الشخصى أى معنى فى مثل تلك الفلسفة ( ٥٦ ) .

ونختتم حديثنا عن هذه القضية بقولنا ان موقف ابن رشد من العقل الفعال لم يكن واضحا تمام الوضوح ، فلا يمكننا الجزم بما اذا كان العقل الفعال موجودا فى كل فرد أم هو مفارق للبشرية كلها وان شارك فيه الأفراد وبالرغم من هذا الغموض فمن الأرجح أن العقل الفعال كان واحدا عند ابن رشد . ولعل سبب هذا الغموض عند ابن رشد مرجعه الى غموض الفكرة أصلا عند صاحبها أى عند أرسطو هذا من جهة ، ومن جهة أخرى قد يكون ابن رشد لجأ الى هذا الغموض لخطورة التصريح بحل هذه العكرة فى بيئة سيطر عليها التعصب الدينى من جانب علماء الكلام .

قال ابن رشد اذن بوحدة النفس العاقلة ونرى معالجة تلك الفكرة على حدى . وإذا كنا لم نتحدث عن العقل بالفعل عند ابن رشد فذلك لأنه لا يختلف عنه عن مثيله عند أستاذه أرسطو ، فهو عند الاثنين فان بفناء صاحبه .



« (ب) وحدة النفس العاقلة عند ابن رشد وموقفه من الخلود » :

يقول ابن رشد « وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة العددية هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة » . . . وإنما يقترب الشخص من الشخص من قبل المادة » (٥٧) . ويقول : « أما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو عمرو واحد بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحدا بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضطر أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة . . . والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المواد فاذا كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد . . . والنفس أشبه شيء بالضوء وكما أن الضوء ينقسم باتقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انقضاء الأجسام كذلك الأمر في النفس مع الأبدان » (٥٨) ، وتهافت التهافت ملء بمثل هذه النصوص التي تقول بوحدة العقل . وبالرغم من وضوح هذه الفكرة إلا أن ابن رشد لم يعدم من يدافع عنه رغم أنفه ليجعله يقول بما يتفق والعقيدة الإسلامية . ويعتقد هؤلاء أن فكرة وحدة النفس عبثا مثيرا لم يقل به ابن رشد ، وكل ما في الأمر أن فردية الوعي لم تتضح له مثله في ذلك مثل سائر المفكرين العرب ، إذ كان هؤلاء يهتمون بوحدة العقل الموضوعي دون تعدد العقول الفردية الشخصية . ولذا ذهب رينان إلى أن ابن رشد كان يقصد بوحدة العقل كلية مبادئ العقل ووحدة التكوين النفسي في كل الجنس البشري (٥٩) .

(٥٧) ابن رشد : تهافت التهافت : ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٥٨) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨ - ٣٠ .

(٥٩) Renan : Averroès et l'averroïsme p. 136—137.

ويمكننا القول ان ابن رشد تأول نظرية أرسطو النفسية في اتجاه وحدة النفس الشهيرة ولم تكن الروحانية ولا كان الخلود من صفات الأفراد غنبد فيلسوفنا ولكنهما كانتا في نظره من بضقات عقل النوع . ومن السهل تبين النتائج الخلقية والاجتماعية لمثل تلك النظرية (٦٠) . ونضيف نحن ان الخوف من تلك النتائج هو الذى دفع معظم فلاسفة العصور الرسعى المسيحية لاعلان رفضهم للنظرية النفسية الرشدية .

كانت معالجة ابن رشد لهذا الموضوع فى كتبه الفلسفية مثل « كتاب النفس » و « تفسير ما بعد الطبيعة » تختلف عن معالجه له فى كتبه التوفيقية مثل « تهافت التهافت » و « مناهج الأدلة » و « كشف النقال » . ونقول لتوضيح ذلك باختصار ، انه كان فى كتبه الفلسفية يلتزم بأدلة البرهانية وبما يمليه عليه مجال المعالجة الفلسفية الأرسطية . أما فى كتبه التوفيقية فكان يتحكم فى تفكيره فيها محاولته التوفيق بين آرائه وبين الدين . وبعبارة أخرى نقول انه كان يحاول ألا يصطدم فى كتبه التوفيقية بالعقيدة فى شكلها البسيط الذى يفهمه العامة فيؤكد ان الأديان كلها تقوم على الحساب والمسئولية اللذين لا يفهمان الا اذا قلنا بخلود النفس وبالبعث دون أن يؤكد مع هذا على أنه يؤمن بخلود النفس الفردية .

ونعتقد انه يمكننا معالجة الموضوع من زاوية مختلفة تماما وذلك اذا ما حاولنا معرفة رأى ابن رشد الحقيقى فى مسألة خلود النفس اعتمادا على تعريفه لماهية النفس . يقول عن النفس فى تلخيص كتاب النفس : « ان النفس صورة لجسم طبيعى آلى . وذلك انه اذا كان كل جسم مركبا من مادة وصورة وكان الذى بهذه الصفة فى الحيوان هو النفس والبدن وكان ظاهرا من أمر النفس انها ليست بمادة للجسم الطبيعى ، فبين انها صورة » (٦١) . تعريف ابن رشد للنفس هو إذن نفس تعريف أرسطو لها ، ويترتب على هذا التعريف أن النفس الفردية ، وهى صورة للبدن ، لا بد لها وأن تغنى بفنائها . كما يترتب على مثل هذا التعريف

---

(٦٠) Van Steenberghen : Aristote en Occident p. 8—9.

(٦١) تلخيص كتاب النفس ، ص ١٢ .

أن الخلود الوحيد الممكن هو لما يمكن أن يفارق في النفس أي العقل .  
وقد رأينا أن العقل الهولاني والعقل المستفاد فانيان عند ابن رشد  
باعتبارهما عقول فردية شخصية وإن العقل الفعال وحده هو الخالد  
باعتباره عقلا كليا مفارقا للنفوس الفردية .

حاول ابن رشد في « تهافت التهافت » التخلص من مأزق التعريف  
الأرسطي للنفس بقوله إنه يمكن اعتبارها ( أي النفس ) أشبه بمادة لطيفة  
أو بطاقة تفيض عن الأجرام السماوية وهي تشاركها في الخلود فلا تخضع  
للكون ولا للفساد . وحديث ابن رشد في هذا الموضع حديث عائم لا يشعر  
القارئ أنه يعبر عن رأي صاحبه وإنما يشعر أنه يقدم حلا قال به  
البعض ليحافظ على عقيدة خلود النفس الفردية (٦٢) . وبالطبع اعتبار  
النفس ضربا من المادة يجعلها مبدءا للتعدد ويجيز القول بخلود النفس  
الفردية المتعددة .

وقد انفرد د . قاسم بموقف مختلف تماما من نظرية الخلود للنفس عند  
ابن رشد ، حيث بنى موقفه على أساس أن فيلسوفنا لا يعتبر النفس مجرد  
صورة للبسطن بل هي جوهر انساني مستقل عن البدن (٦٣) . ونعتقد  
أن د . قاسم أقحم هذا التعريف على فكر ابن رشد الذي لم يقل به أبدا  
سواء كان ذلك صراحة أم ضمنا لتبصرة ابن رشد من أي شائبة قد تشوب  
إيمانه . والغريب أن هذا التعريف لجأ إليه بعض الفلاسفة اللاهوتيين  
المسيحيين للخروج من مأزق التعريف الأرسطي الذي تمسك به ابن رشد .  
ونؤكد مرة أخرى ما سبق لنا الإشارة إليه ، وهو أن أية محاولة لتأويل  
ابن رشد بما يتفق والعقيدة لهو نوع من اللاموضوعية ولا نسميه  
تحيزا لأنه ليس من الأفضل لابن رشد أن يكون مسلما متمسكا بعقيدته  
في كل كتاباته من أن يكون أرسطيا خالصا ، بل من الأفضل له فلسفيا في  
رأينا أن يكون متسق الفكر ، تتفق نتائجه مع مبادئه ، وواضح الاتجاه .  
وجرى يذهب في نظرياته إلى أقصى نتائجها . وقد حقق ابن رشد كل  
هذه المزايا في فلسفته ولذا يعد حتى اليوم فيلسوفا عظيما يستحق  
الدراسة والاهتمام .

(٦٢) تهافت التهافت ، ص ٥٧٧ .

(٦٣) د . محمود قاسم : في النفس والعقل ، ص ١٠٧ - ١١٠ .

ولعلنا بهذا نكون قد عالجننا أهم عناصر موضوع النفس العاقلة عند ابن رشد وبقي أن نحدد مدى تأثيره بالأفلاطونية المحدثة . ويرى بعض المؤرخين الغربيين أن ابن رشد لم يختلف عن غيره من المشائين العرب كابن سينا والغارابي من قبله إذ تأثر مثلهما بالأفلاطونية المحدثة نتيجة لأخذه بما جاء في تلك المؤلفات الأفلوطينية النزعة والتي نسبت خطأ لأرسطو ومنها على سبيل المثال كتاب العلل واثولوجيا أرسطو . ويؤكد هؤلاء أن ابن رشد كان قاصدا متعمدا التوفيق بين الأرسطية والأفلوطينية عندما أخذ بما جاء في تلك المؤلفات وذلك لسبب بسيط لا يمكن لأحد أن ينكره وهو أن ابن رشد كان على علم وبينية بحقيقة هذه المؤلفات . ونتيجة لهذا فإن العقل الفعال عند ابن رشد شبيه تماما بما صورته اثولوجيا أرسطو ، وبما صورته ابن سينا والغزالي . ولا ينكر هؤلاء أن ابن رشد حاول أن يكون تلميذا وفييا لأرسطو وأن يستكمل ما بدأه أرسطو وأن يتناول ويفسر ما تركه المعلم الأول غامضا . إلا أنهم يؤكدون أن بعض العناصر الأفلاطونية المحدثة تسلت - بالرغم من نية ابن رشد الحسنة هذه - إلى نظريته في النفس ، وكان هذا التسلل بمثابة الثغرات التي أخذها عليه المتريصون له . . . . . فهي أرسطية غير خالصة وغير نقية على عكس ما كان يزعم (٦٤) .

ويزعم أحد هؤلاء أن العقل الفعال عند ابن رشد يفيض عن العقل السابق عليه في هيراركية العقول ، وأن الشارح في هذا يشبه ابن سينا تماما (٦٥) .

ونعتقد أن ابن رشد لم يتأثر في الحقيقة بالأفلاطونية المحدثة في لحيته النفسية كما لم يتأثر بها في نظريته عن العالم كما رأينا من قبل فالعقل الفعال عنده هو أقرب العقول المفارقة إلى العالم الأرضي،

---

Duhem : Le système du monde, tome IV, (٦٤)  
p. 568 et p. 559 — 661.

Palhoriés : Vies et doctrines des grands philoso- (٦٥)  
phes à travers les âges, tome 2 p. 48.

وهو لم يصدر بالفيض عن العقل السابق عليه بل صدر كما صدر غيره من العقول عن العلة الأولى أى عن الله بواسطة العقل الأول . ولا نكاد نلمح فى نظرية ابن رشد التى نحن بصددھا أى أثر من الروحانية التى تتميز بها الأفلاطونية المحدثه ، بل جاءت هذه النظرية بما فيها من تأكيد لوحدة العقل ومن رفض للخلود الفردى مبشرة بالمادية الحديثة، مما جعل العالم المسيحى يعتبرھا ، كما سنرى ، أعظم الهرطقات على الاطلاق . وكان لهذه النظرية من الجاذبية ومن التأثير ومن الدوى فى العصور الوسطى بل حتى فى عصر النهضة ما فاق أى نظرية فلسفية أخرى .

---





## الفصل الثاني

النفس العاقلة عند ألبرت الكبير

وعند تلميذه توماس الأكويني

أولاً. - النفس العاقلة عند ألبرت الكبير :

يمكننا القول عموماً أن تأثير أرسطو على فلسفة ألبرت الكبير كان يفوق تأثير أى فلسفة أخرى عليها ، مما يسمح لنا بالقول أن ألبرت يعد بحق مؤسس الأرسطية اللاتينية . ولا يحول هذا دون قبوله لنظريات افلاطونية محدثة هامة أخذها عن الفلاسفة اليونان مباشرة أو عن طريق الفلاسفة العرب . كما يمكننا القول أن تاويل ألبرت لأرسطو تأثر فى حالات كثيرة بشروح ابن رشد إلا أنه ما يزال أمامنا الكثير من الجهود التى يجب أن تبذل لتحديد طبيعة وحجم تأثير الشارح عليه لنعرف الى أى حد يمكننا الحديث عنه كرشدى خالص أو كشيء رشدى (١) .

وما سنحاول القيام به فى هذا الفصل هو بيان أثر ابن رشد على نظرية النفس العاقلة عند ألبرت الكبير . أنقسم المفكرون بصدد هذه المشكلة الى فريقين فمنهم من يعتبره قد تأثر بابن رشد على الأقل فى فترة شبابه الفكرى . بينما رأى بعضهم على العكس أنه حاربه دائماً . وسنعرض لراى الفريقين كما أننا سنعرض لراى ألبرت نفسه وهو الذى يرجح كافة احدهما . فكل مفكر . وهذا لا شك فيه . أدرك بموقفه وأكثر دقة من الآخرين فى التعبير عن هذا الموقف .

ويتزعم جورس الراهب الدومنيكان ، وأستاذ اللاهوت والفلسفة :  
بالمعهد الكاثوليكي بتولوز الفريق الذي يرى أن ألبرت قد تأثر في شبابه .  
بنظرية النفس الرشدية ، فلم يمنعه التزامه الشديد بالعقيدة  
الكاثوليكية أن يكون موضوعيا وأن يعرض بشجاعة لحقيقة فكر أحد  
أعمدة النظام الدومنيكاني الذي هو أحد علمائه . يقول جورس أن  
أحد خصوم ألبرت من الفرنسيين هو Pierre Jean Olivi  
بيير جان أوليفي اتهمه بأنه كان سببا في انتشار الرشدية في الجامعة .  
انتشارا خطيرا . قال قاصدا ألبرت « لقد ضمن بعض كبار علماء  
المذهب الجديد ( يقصد به المذهب الدومنيكاني ) مؤلفاتهم اللاهوتية  
من المعتقدات الفلسفية المأخوذة عن الوثنيين مما جعل الكثير من رجال  
الأكليروس وهم يتفلسفون في باريس يلقون عرض الحائط بكل قضايا  
العقيدة . . . فهم يذهبون الى أن قوانين العالم هي الحقيقة . . . كما  
يذهبون الى أن العالم قد وجد منذ القدم . . . وأنه لا يوجد إلا عقل  
واحد لكل الناس » . ويؤكد جورس أن هذا النص يشير بالقطع الى  
ألبرت (٢) . هل كان هذا الخصم الفرنسيكاني متعصبا ضد العالم  
الدومنيكاني فحاول أن يتهمه بما لم يأت به ؟ إن هذا محتمل بالطبع ،  
خاصة وأن العداء بين المذهبين بلغ مبلغا عظيما في ذلك الحين .  
إلا أن الرجوع لمؤلفات ألبرت هو وحده الكفيل بالقطع في هذه المسألة .

#### ( أ ) موقف ألبرت الكبير من نظرية وحدة العقل الرشدية :

كان لألبرت الكبير ، في مرحلة شبابه الفكرى ، وهي الفترة التي  
بدأت تعرف فيها الرشدية ، نظرية في النفس العاقلة ، شديدة الشبه  
بمثيلتها عند ابن رشد . يقول في كتابه « فى العقل والمعقول » وهو من  
ضمتن المجموعة التي تكون موسوعته العلمية الأرسطية : « أن العقل  
الفعال يفعل دائما ، وهذا ما أراد القسدامى قوله بقولهم انه بسيط .  
وانه يعمل بالضرورة وان العقول المختلفة فيه غير منقسمة وأنها كلها

---

(٢) Gorce (Maxime) : La lutte contra gentiles

à Paris au XIII siècle, dans Mélanges Mandonnet,  
tome I, Paris 1930.

ففي جوهره وتحيا بحياته ... ويترتب على كونه فعلا كلنا أنه صورة:  
لكل المعقولات . لكن هذه الصورة موجودة في كل عقل بحسب ما فيها  
من قوة على المشاركة في الوجود الكلي ، لا بحسب قوة الفاعل الأول .  
وهذا الفاعل الأول ذاته هو أساس كل معقولية » (٣) . ويعترف صراحة  
في كتابه « في النفس » De anima أن رأيه في وحدة العقل شديد  
الشبه برأي ابن رشد وأن كان هناك بعض الاختلاف بينهما ، يقول :  
« أن العقول شيء واحد من حيث هي عقول ، ولكنها متعددة من حيث  
هي متحققة في هذا أو في ذاك ورأينا في هذا مثل رأي ابن رشد .  
بالرغم من اختلافنا عنه قليلا فيما يتعلق بكيفية التجريد » (٤) .

ولا يمكننا انكار أن ألبرت قد تأثر ، الى جانب تأثره بابن رشد ..  
بغيره من الفلاسفة . ومما يؤخذ على رينان أنه أبرز تأثر ألبرت  
الكبير بابن سينا دون غيره من الفلاسفة مع أن تأثره بابن رشد واضح  
في العديد من نظرياته ومنها نظرية وحدة العقل (٥) .

ويذهب البعض الى أن الحل الذي قدمه ألبرت الكبير لمشكلة النفس  
كان حلا وسطا بين موقف كل من ابن رشد وابن سينا . فالنفس عنده  
جوهر واحد وإن كانت ذات قوى عديدة فهي مبدأ للحياة النباتية  
والحسية والعقلية على السواء . وهي متحدة بالجسم بواسطة قوتيهما  
الأولتين وفي هذه الحالة هي صورة له وتستمد منه صفة التفرد ، أما  
كمبدأ للحياة العقلية فهي مفارقة للجسم لأنها لا تستطيع ادراك الكلي  
بصفتها الشخصية (٦) .

---

(٣) Albert le Grand : De intellectu et intelligibili,,  
edit. Paris, tome IX p. 507 d'après Gorce : "La lutte  
contra Gentiles à Paris" p. 225.

(٤) Albert le Grand : De anima p. 349 d'après Gorce:  
La lutte contra Gentiles p. 225—226.

(٥) Gorce : L'essor de la pensée au moyen-âge p. 342.

(٦) Gorce : Ibid p. 139.

ويبدو لنا ان اصحاب هذا الرأي يريدون القول وان لم يستطيعوا  
التصريح بذلك ان النفس عند البرت كانت تتمتع بصفة التقرب في ادراكها  
لما هو دون المعقولات الخالصة اما في ادراكها للكليات المفارقة للمادة  
فكانت تصبح هي أيضا مفارقة مثل هذه الكليات ، أي ان النفس في  
وظيفتها العليا واحدة في جميع البشر ولكنها في وظائفها الدنيا تختلف  
باختلاف الأفراد .

يقول البرت الكبير اذن بنوع من وحيدة العقل الفعال وبضرب  
من تعدد العقل المستقبلية ( أو الممكنة ، أو الهولانية كما يسميها أرسطو  
والابن رشد ) اذ ان كلية العقل لا تحول دون تعدد العقول المستقبلية .  
والسؤال الذي لابد وان يفرض نفسه علينا في هذا المقام هو التالي :  
هل يعنى ارتباط العقول المستقبلية بتلك النقوش الفردية التي هي صورة  
للبدن ان تكون هذه العقول فانية ؟ . ويجيب البرت على هذا السؤال  
الخطير ، بمهارة كبيرة وان كانت اجابته لا تمثل حلا حقيقيا ، بان  
كل عقل مستقبل يمتاز بنوع من المفارقة عن المادة . ان كل عقل انساني  
قادر اذن على الخلود المتميز (٧) . لقد اتفق البرت اذن مع ابن رشد على  
ان العقل الفعال واحد وان اختلف معه في جعله العقول المستقبلية  
( الهولانية ) تمتاز بنوع من الخلود الشخصي . ومثل هذا القول فيه  
تنازل عن مبدأ أرسطى طبيعى هام الا وهو ان المادة هي مبدأ التعدد  
والتفريق . كيف حل البرت هذه المشكلة وهي ان تكون العقول الهولانية  
أو المستقبلية كما يسميها متعددة بتعدد الأفراد وان تكون مع ذلك  
مفارقة للجسام أى للمادة ؟ كان لابد له ان يلجأ لفيلسوف آخر غير  
أرسطو ، بالرغم من تمسكه الشديد به . . . . . فلضرورة التمسك بالعقيدة  
أحكام ! ولذا لجأ ابن لجا اليه المشاؤون العرب من قبل ألا وهو أفلاطون ،  
ووجد القديس البرت الحل جاهزا عند فيلسوف مسلم آخر ، كان يلجأ  
اليه في رأينا كلما ونجد ان فيكر ابن رشد الأرسطى الخالص الى  
حد كبير ، لا يتفق والعقيدة ، ونقصد هنا ابن سينا . يقول لنا جيلسون  
ان ابن سينا كان يظن ان أثولوجيا أرسطو كتاب من كتب أرسطو ولذا  
جاءت نظريته في النفس عبارة عن توفيق بين أرسطو وأفلاطون مما



جعلها تتفق والعقيدة المسيحية إذ جمع بين القول بخلود النفس ، وهي فكرة أفلاطونية . وبين القول بوحدة الكائن الانساني وهي فكرة أرسطية . مما جعل لهذه النظرية أعظم الأثر على الفلسفة المسيحية في القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر ، كان ابن سينا يعتقد أن ثمة وجهتي نظر بالنسبة للنفس وكليةها ممكن . فالنفس في حد ذاتها ، أي من حيث ماهيتها ، هي جوهر روحاني بسيط غير متقسم وبالتالي غير فان ، ومن هذه الزاوية يكون تعريف أفلاطون هو المناسب تماما . أما لو نظر إليها من حيث علاقتها بالبدن الذي تحركه فيمكننا القول أن أول وظائفها وأهمها هو أنها صورة البدن ومن هذه الزاوية يكون أرسطو هو الذي على حق ، وتكون النفس هي صورة البدن الألى ذي الحياة بالقوة . وقد اخذ ألبرت الكبير بتعريف ابن سينا للنفس ، وهو يدرك تماما الطابع المركب الذي يتميز به ، ويعلم أنه يمثل مجبورا لا أمل فيه للتوفيق بين ما لا يمكن التوفيق بينه . يقول ألبرت الكبير في خلاصته اللاهوتية ، إذا كان الأمر هو تعريف النفس في حد ذاتها ، فانتنا نعتقد أن أفلاطون كان على حق ، أما إذا كان الأمر على العكس هو تعريفها باعتبارها صورة للبدن فالحق يكون مع أرسطو (٨) .

مال القديس ألبرت اذن الى تطبيق سهل ، الا أن التوفيق ليس سهلا الا في الظاهر ! ونحسب أن نذكر هنا ما ادعاه د . قاسم وما ذكرناه أثناء حديثنا عن نظرية النفس عند ابن رشد من أن هذا الفيلسوف المسلم قد ذهب الى أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته كما أنها في نفس الوقت صورة للبدن ( بهذا يكون قد قال بخلود النفس الفردية ) . والحقيقة كما هو واضح من حديثنا هنا أن ابن سينا هو الذي قال بهذا التوفيق الأرسطي - الأفلاطوني . فما كان لابن رشد وهو المعارف بحقيقة كتاب أثولوجيا أرسطو . وهو الذي لا يشغله الا تنقيح المذهب الأرسطي من الشوائب الأفلاطونية التي التجصفت به عبر السنين ، أن يقول بمثل هذا التوفيق !

---

'Albert le Grand : Summa theologiae, II, tr. 12. (٨)  
qu. 69 d'après Gilson : L'esprit de la philosophie  
médiévale, tome I, p. 184 — 186.

أما فان ستينبرجن فهو من الذين يميلون الى القول بأن ألبيرت لم يتأثر أبداً بابن رشد بل عارضه وحاربه دائماً لما جاء عنده من هرطقات ، ولذلك فهو عندما يتعرض لنظرية العقل عنده يغفل تماماً ما وضعه من مؤلفات في مرحلة الشباب ، ونقصه بها موسوعته العلمية والتي كتبها قبل ١٢٥٦ والتي يظهر فيها صراحة تأثره بابن رشد ولا يعتمد الا على المؤلفات التي وضعها في الفترة التي كلف فيها ألبيرت من قبل البابا الاسكندر الرابع بنقض ضلالة ابن رشد الخاصة بالخلود الشخصي للانسان . ومعروف أن ألبيرت قد وضع كتابه الشهير « في وحدة العقل ضد ابن رشد » عام ١٢٥٦ ، وأن حربه على الرشدية بدأت منذ هذا التاريخ . ونعود لفان ستينبرجن الذي يرجح أن تكون نظرية وحدة العقل الرشدية قد برزت ابتداء من النصف الثاني من القرن الثالث عشر ، وإن كانت كتب ابن رشد قد عرفت قبل هذا التاريخ بمدة . ودليل فان ستينبرجن على ذلك أن روجر بيكون ينسب له في كتابه التي وضعها قبل ذلك التاريخ ، وعلى وجه التحديد في « مسائل في كتب الفلسفة الأولى »

“Quaestiones supra libros, primae philosophiae”

وفي « مسائل في كتاب العقل “Quaestiones supra librum de causis العقل بتعدد العقول الممكنة وبتعدد العقول الفعالة . نفس الشيء يفعله ألبيرت في كتابه « الخلاصة في المخلوقات » حيث يقول بتعدد العقول الفعالة معتقداً أنه بذلك يؤيد ابن رشد ضد كل شراح أرسطو (٩) .

ونقول رداً على هذا الرأي إنه ربما كان ألبيرت يجهل نظرية ابن رشد الحقيقية عن وحدة العقل الفعال عندما وضع كتابه « الخلاصة في المخلوقات » فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٤٣ ، ولكنه كان قد عرّف بالقطع ، في الفترة الممتدة من ١٢٤٢ الى منتصف القرن الثالث عشر ، هذه النظرية الرشدية على حقيقتها بل وأخذ بها بشكل عام كما قال هو بنفسه في كتاب النفس كما سبق أن ذكرنا . وقد تراجع ألبيرت ، بالطبع ، عن هذا الموقف الرشدي بعد ذلك خاصة أمام سلطان الكنيسة.

---

(٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle  
p. 279 — 280.

الطاغى على الحياة الفكرية ، بل وخاصة لأنه أحد الذين عهدت اليهم الكنيسة بمهمة محاربة الهرطقات الفلسفية الجديدة . ونرى أن هذا التحول هو التفسير الوحيد للتناقض بين موقفه فى كل من كتاب « فى النفس » و « فى العقل والمعقول » ، وموقفه فى « فى وحدة العقل » .  
ردا على ابن رشد .

ويذهب فان ستينبرجن الى أن تحليل كتاب « فى وحدة العقل » يبين أن هذه الهرطقة لم تكن منتشرة بين اللاتين على مستوى المثقفين بل أنها قد أثارت فحسب بعض التساؤلات فى عقول نفر من الفلاسفة المسيحيين . كما أنها قد أصبحت - وهذا شيء طبيعى - مشكلة حيوية للغاية من الناحية الدينية إذ تتعلق بمسألة الخلود الشخصى . وحدد ألبرت بدقة المشكلة التى يعالجها فى كتابه هذا ، فهى مشكلة الخلود الشخصى للنفس الانسانية ، وبعبارة أخرى كان ألبرت يريد الاجابة عن هذا السؤال : هل ما يتبقى من نفس أى شخص بعد وفاته متميز أم لا عما يتبقى من شخص آخر ؟ . ويذهب فان ستينبرجن الى أن ألبرت لم يكن يحارب ابن رشد فحسب فى هذا الكتاب ، أى فى حدود عام ١٢٥٦ ، بل كان يحارب كل الاتجاه الفلسفى العربى . ان الثلاثين برهانا التى يذكرها القديس ألبرت ، فيما يقول فان ستينبرجن ضد الخلود الشخصى فى هذا الكتاب تبين أن ابن رشد لم يكن الوحيد الذى يرد عليه فيلسوفنا المسيحى إذ أن حجج ابن رشد ضد الخلود الشخصى أربع فقط (١٠) . ونقول ردا على فان ستينبرجن ان ابن رشد بالفعل لم يكن الوحيد الذى يحاربه القديس ألبرت فى هذا الكتاب ولكنه كان أهم الخصوم على الإطلاق وممثل « هرطقة » وحدة العقل ولذا حمل عنوان الكتاب اسمه .

### (ب) موقف القديس ألبرت من خلود النفس الفردية :

من الباحثين من يتأول نظرية ألبرت الكبير فى خلود النفس تأويلا رشديا تماما ، معتمدا فى ذلك على كتابين من موسوعته الفيزيائية الأرسطية وهما « فى العقل والمعقول » و « فى الطبيعة وفى أصل النفس »

De naturae et origine animae". ويذهب هؤلاء الى أن « في وحدة العقل » الذي خصصه البرت لنقض نظرية وحدة العقل الرشدية بمثابة دليل على أن تفيلسوفنا المسيحي كان يجد صعوبة بالغة في مهمته هذه التي كلفه بها البابا. نظرا لتماسك النظرية الرشدية ونظرا لاتفاقها والبيادىء الأرسطية الطبيعية والميتافيزيقية . يقول البرت في هذا الكتاب عن وحدة العقل انها مشكلة صعبة ومناقشتها « صعبة للغاية ويجب ألا يقبل أن يشترك فيها الا الذين قد غدوا بالفلسفة » . ولا يلجأ البرت للاهوت طالبا منه العون بل هو يحارب تلك « الضلالة » على تلك الأرض التي تسمى بالفلسفة المشائية كما يقول في الفصل الأول من هذا الكتاب . وتأتى حجته الفلسفية ضد هذه الهرطقة هشة ، وكيف لا وهو يقبل كما يقبل كل المشاؤون هذا المبدأ الذي تعتمد عليه هذه « الهرطقة » وهو أن المسادة هي علة التفرد الوحيدة individuation أى أن الموجودات التى تنتمى لنفس النوع لا يمكنها ان تتمايز فيما بينها الا بواسطة الكميات أو الأحجام المادية المختلفة . وكان البرت يعرف تماما أن الفلسفة المشائية ترى أن النفوس لا يمكنها أن تتمايز فيما بينها الا بواسطة الأجسام المختلفة التى تتحد بها . ويترتب على هذا حتما أن النفوس اذا ما انفصلت عن الأجسام التى تميز بينها صارت نفسا واحدة (١١) . وقد سبق لنا أنوضحنا كيف تخلص البرت من هذه المشكلة بذهابه الى أن العقل الممكن يلعب فى النفس نفس دور المسادة وبالتالي فهو مبدأ وعلة التفرد . واذ كان البرت قد أخذ فكرة أن العقل الممكن يلعب نفس دور المسادة من ابن رشد . فقد أضاف اليها فكرة جديدة ليقول بالخلود الفردى للنفس الا وهى أن هذا العقل، الذى أطلق عليه هو اسم العقل المستقبل ، خالد .

ونطرح السؤال التقليدى فى هذا الموضوع وهو هل العقل الفعال جزء من النفس الفردية أم هو خارجها وواحد لكل هذه النفوس عند القديس البرت ؟ يقول البرت فى كتابيه « فى النفس » و « فى طبيعة وأصل النفس » أن فكرة العقل الكلى المفارق الذى يفيض على الانسان والذى هو سابق على الفرد ولا حق عليه ، ضلالة لا معنى لها . فهو يرى أن العقل الفعال لا يمكن فصله عن النفس الفردية الا عقلا . الا أنه يؤكد بالرغم من هذا كنية العقل ، مما دفعه لمهاجمة المدرسين



المعاصرين الذين بالغوا في قيمة مبدأ الشخصية الفردية الى حد قبول وجود ادراكات بقدر ما هناك من كائنات عاقلة ويذهب رينان الى أن ألبرت في أحد كتبه التي لا تمثل تماما حقيقة فكرة ألا وهو « في الادراك "De apprehensione" يقول بأن العقل الممكن عندما يستقبل كل المقولات يكون قد اتحد اتحادا قويا بالعقل الفعال ، وعندئذ يصبح الانسان كاملا وشبيها بالله بوجه ما . ونعتمد هذه الفكرة على فكرة أخرى ( أرسطية رشدية ) وهي أن في العقل الفعال العاقل والمعقول شيء واحد (١٢) . ونرى أن مثل هذا الحديث شديد الشبه بفكرة الاتصال عند ابن رشد وهو دليل على الاعتقاد بوحدة العقل الفعال الموجود خارج النفس . ويبدو لنا أن القديس ألبرت . هذا المفكر الدومنيكاني المتفتح العقل الذي أقبل على أرسطو محاولا ادماجه في الفكر المسيحي لم يستطع أن يتخلص ، على الصعيد الفلسفي ، من تأثير ابن رشد فيما يتعلق بنظرية النفس العاقلة ، وإن اضطر في كثير من الأحيان الى تقديم الحجج ضدها : فهي « ضلالة » تتعارض والدين . ومهمته هو ، كرجل دين له شأنه ودوره التاريخي ، حماية الدين منها .

### ثانيا - النفس العاقلة عند القديس توماس الاكويني :

عندما عُد جيليوم دي توكو Guillaume de Tocco مؤلف « اسطورة » القديس توماس ، الهرطقة التي انتصر عليها القديس توماس وضع في صدرتها تلك الهرطقة الرشدية التي تقول انه لا يوجد الا عقل واحد . ان هذه الضلالة تنكر مكانة القديسين في رأيه اذ انه يترتب عنها عدم وجود أية فوارق بين الناس (١٣) . وربما يصعب عنيب اليوم فهم سبب هذه الزويعية الهائلة التي اثارها هذه النظرية الرشدية والاهتمام الذي حظيت به في العصور الوسطى . ولكن الشئ الواضح تماما أنها لا تتفق بالمقطع والنظريات المسيحية عن الخلود وعن الجزاء في الحياة الأخرى ، ولعل هذا هو السبب الذي جعل القديس توماس يكرس كتابا بأكمله ألا وهو « في وحدة العقل ضد الرشديين »

---

Renan : Averroès et l'averroïsme p. 233 à 235. (١٢)

Rénan : Averroès et l'averroïsme p. 237. (١٣)



ملقضاء على تلك النفس<sup>١٤</sup> فضلا عن تناولها بالنقد والهدم في عدة مؤلفات أخرى من مؤلفاته .

وقد عالج القديس توماس نظريته في النفس العاقلة في عدة كتب إلا أن هناك ثلاثة منها بالذات يمكن الاكتفاء بها للوقوف على هذه النظرية بالتفصيل . أما هذه الكتب فهي : الخلاصة اللاهوتية ، وعلى وجه التحديد من المسألة الخامسة وسبعين . إلى المسألة التسعين من الكتاب الأول ، إذ يمكن اعتبار هذا الجزء عملا مستقلا في النفس . أما الكتاب الثاني فهو الكتاب الذي يرد فيه على نظرية وحدة العقل ضد الرشديين . وبالطبع الكتاب الثالث هو شرحه لكتاب النفس الأرسطي .

ونبدأ بالحديث عن ماهية النفس عند توماس الأكويني فمن شأن وقوفنا على تلك الماهية أن يساعدنا على معرفة موقفه من مشكلة الخلود وهي أخطر مشاكل نظرية النفس كما أن من شأنه أن يساعدنا على معرفة موقفه من نظرية وحدة النفس الرشدية .

#### (١) ماهية النفس :

ثقة منا بأن خير دليل على صحة الرأي هو النص ، وهو المبدأ الذي تمسكنا به طوال هذه الدراسة نقدم مجموعة نصوص من موسوعة الأكويني الضخمة ، ونقصد بها الخلاصة اللاهوتية ، تكون في مجموعها تصوره لماهية النفس . يقول توماس : « النفس الانسانية مفارقة من وجه وحالة في المادة من وجه ... أما كونها مفارقة فبحسب القوة العقلية لأن القوة العقلية ليست صورة آلة جسمانية كما أن القوة البصرية هي فعل العين فان التعقل فعل ليس يمكن مباشرته بآلة جسمانية كالابصار . وأما كونها حالة في المادة فمن حيث أن النفس التي لها هذه القوة هي صورة الجسد وهي غاية التناسل الانساني . فإذا انما قال الفيلسوف أن العقل مفارق لعدم كونه قوة لآلة جسمانية ، (١٤) .

ويقول : « فإذا النفس التي هي مبدأ الحياة الأول ليست جسماً  
حين فعلاً للجسم كما أن الحرارة التي هي مبدأ التسخين ليست جسماً  
يُثَل فعلاً للجسم » (١٥) .

ويقول : « لا بد من القول بأن ما هو مبدأ للفعل العقلي وهو ما نسميه  
بالنفس الانسانية مبدأ مجرد قائم بنفسه . فواضح أن الانسان يقدر أن  
يدرك بالعقل طبائع الأجسام بأسرها ، وما كان قادراً على ادراك بعض  
الأشياء فيجب أن لا يكون شيء منها حاصلاً في طبيعته والا لمنع من  
ادراك ما سواه . . . فيستحيل إذن أن يكون المبدأ العقلي جسماً وكذا يستحيل  
أن يعقل بآلة جسمية لأن الطبيعية المخصوصة لتلك الآلة الجسمية تمنع  
من ادراك جميع الأجسام » (١٦) ويقول في نفس الفصل « فعل العقل يفتقر  
الى الجسم لا كآلة يزاوّل معها ذلك الفعل بل كموضوع يتعلق به فان نسبة  
الخيال الى العقل كنسبة اللون الى البصر » (١٧) .

ويقول : « ان النفس العقلية وان كانت غير متكونة من مادة كالملاك  
لكنها صورة لمادة بخلاف الملاك . ولهذا جاز أن يكون نفوس كثيرة  
تحت نوع واحد باعتبار انقسام المادة ولم يجز أصلاً أن يكون ملائكة  
كثيرون تحت نوع واحد . . . ان النفس العقلية من جهة وجودها متصلة  
بالبدن اتصال الضوء ولكنها بعد فساد البدن تبقى في وجودها فكذا  
النفوس وإن كان تكثرها يتكثر الأبدان ولكنها بعد دثور الأبدان تبقى  
في وجودها على كثرتها » (١٨) .

ولعله يتضح من هذه النصوص أخذ القديس توماس بالمشهور  
الأرسطي الشبير وهو أن الجوهر يتكون من مادة وصورة ، كما يتضح

---

(١٥) نفس المصدر السابق - الكتاب الأول - المبحث ٧٠ -  
الفصل الأول ص ٢٥١ .

(١٦) نفس المصدر السابق - الكتاب الأول - المبحث ٧٥ -  
الفصل الثاني ص ٢٥٣ .

(١٧) نفس المصدر السابق نفس الفصل ص ٢٥٤ .

(١٨) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٦ الفصل  
الثاني ص ٢٧٥ .

( م ٢٣ - ابن رشد )

تطبيقه لهذا المبدأ الشجير على الانسان تعاماً كما فعل أرسطو ، مما جعله يعتبر الجوهر الانساني تعاماً كأي جوهر مكون من مادة هي الجسم وصورة هي النفس . كما يتضح أن النفس عندد ليست مادية . وبالرغم أن النفس بحكم تعريفها صورة للبدن الا أنها لا تقضى بفناء هذا الجسد كما أن النفوس الفردية لا تعود للنفس كلية بعد الموت بل تظل خالدة ومتكثرة عددياً .

وبكل جوهر صورة جوهرية وحيدة ، وكذلك في الانسان تمثل النفس العاقلة صورته الجوهرية الوحيدة . يقول توماس الأكويني : « فالحق أن ليس في الانسان صورة أخرى جوهرية سوى النفس العاقلة وحدها وإنما ... تشتمل بقوتها على النفس الحساسة والفانية » (١٩) . وربما يكون القديس توماس قد قبل في البداية وجود صورة جسمانية *forma corporeitas* مثلها مثل أي صورة جوهرية أولية في أي جوهر محسوس كما فعل في كتابه الأحكام *Les Sentences* ولكنه سرعان ما عارض هذه الفكرة وأكد أن الصورة الجوهرية النوعية تطبع مباشرة المادة الأولى فهي لا تفعل ذلك بواسطة صورة جوهرية أخرى سابقة . وطبق القديس توماس هذه الفكرة على الانسان ، كما رأينا في النص ، فذهب الى أن الصورة الجوهرية الوحيدة هي النفس العاقلة التي تشتمل على كل ما هو دونها من صور ( أو على كل ما هو دونها من نفوس ونقصد بها النفس الحساسة والنفس الغازية ) (٢٠) .

وهذه فكرة أرسطية - رشدية أخرى تمسك بها الأكويني وهي أنه لا يمكن أن توجد ، في أي جوهر محسوس ، الا صورة جوهرية واحدة . ومعروف أن هذا المبدأ من المبادئ التي سيطرت على المدرسين اللاتين وبوجه خاص على القديس الأكويني الذي جعله عماداً من أعمدة ميتافيزيقاه . ان هذا المبدأ أرسطي في أساسه الا أن ابن رشد

(١٩) نفس المرجع السابق : الكتاب الأول ، المبحث ٧٦ - الفصل الرابع ص ٢٨٣ .

(٢٠) Copleston : La philosophie médiévale p 396.

هو الذى بلوره فى نظرية كاملة فأخذ بها الأكويينى معتقدا أنها كلية من وضع أرسطو (٢١) .

النفس هى اذن الصورة الجوهرية للانسان ، وهى متحدة بالبدن ، فما طبيعة هذا الاتحاد ؟ لقد رفض القديس توماس أن تكون النفس مختلطة بالجسم فهى على حد قوله كما جاء فى النصوص التى ذكرناها ، « مبدأ مجرد قائم بذاته » أى هى جوهر عاقل فاذا ما اختلطت بالجسد فان طبيعتها الخاصة تفسد . كما رفض القديس توماس أيضا اعتبار الارتباط القائم بين النفس والجسد ارتباطا خارجيا وهو ما ذهب اليه أفلاطون الذى كان يرى أن ماهية الانسان الحقيقية ، تتمثل فى النفس (٢٢) ، فماهية الانسان عند توماس كما هى عند أرسطو تتحقق فى المركب من النفس والجسم . ان اتحاد النفس بالبدن اذن عند القديس توماس هو اتحاد الصورة بالمادة ، هو اتحاد جوهرى فالنفس هى التى تعطى للكائن الانسانى الوجود الذى يتمتع به لأنها صورتها الجوهرية ، والصورة هى الفعل والكمال . ونقصد بالنفس هنا النفس العاقلة التى تميز الانسان بطبيعة عملها عن غيره من الحيوانات والتى تمثل حقا صورته « ان العقل الذى هو مبدأ الفعل العقلى هو صورة البدن الانسانى لأن أول ما به يفعل شئ هو صورة ما يسند اليه الفعل . . . فاذا هذا المبدأ الذى به نعقل سواء سمي عقلا أو نفسا عاقلة هو صورة البدن » (٢٣) .

والنفس ليست مفارقة تماما للمادة بل هى صورة للجسم ولذا فهى تختلف عن الجوهر الملائكى كما يقول لنا فى أحد النصوص التى ذكرناها . فالنفس الانسانية تحتاج فى تعقلها ، أى فى عملها الخاص ، للجسم . الجسد عند قديسنا ليس شرا فى حد ذاته كما أنه ليس سجيلا للنفس بل هو خادم لها وأداة أوجدها الله لخدمة الانسان . ان اتحاد النفس

Duhem : Le système du monde, tome IV, p. 538 à 540 (٢١)

Gilson : Le thomisme p. 186 — 187. (٢٢)

(٢٣) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث السادس والسبعون . الفصل الأول من ٢٦٨ .

بالجسد ليس عقابا للنفس بل هو ، وسيلة تحقق النفس بفضلها كمالها المطلق (٢٤) . يقول توماس : « لما لم تكن الصورة لأجل المادة بل المادة لأجل الصورة وجب أن يعطى حال المادة من جهة الصورة دون العكس . والنفس العاقلة لها فى رتبة الطبيعة المقام الأسفل بين الجواهر العقلية . . . من حيث أنها ليس من طبيعتها معرفة الحق كالملائكة بل لابد أن تقتصر بطريق الشعور من المتجزئات . . فوجب من ثمة أن لا يكون للنفس العاقلة قوة التعقل فقط بل قوة الشعور أيضا ، والشعور ليس يحصل من دون آلة جسمية فوجب أن تحصل النفس العاقلة بجسم صالح لأن يكون آلة موافقة للشعور » (٢٥) .

أن اتحاد النفس بالجسد لا يكون على حساب النفس بل هو من أجل مصلحتها والنفس الإنسانية هى درجة أدنى من الملائكة لأنها تندرج تحت هذا النمط من الصور التى لا تمتلك قدرا كافيا من الكمال يمكنها من الوجود فى شكل مفارق .

يرى القديس الأكوينى أن النفس الإنسانية هى صورة الجسم ، وهو فى هذا يتفق مع أرسطو ، ولكنه يرى من جهة أخرى أن النفس جوهر عاقل قائم بذاته وبخالده وهو مذهب إليه أفلاطون ، ويجدر بنا الإشارة الى أن هذه النظرة المزدوجة للنفس سبق القديس توماس إليها أستاذه ألبرت الكبير كما سبق أن بينا ، وقد أخذها هذا الأخير بدوره عن ابن سينا . ويبدو لنا لأول وهلة أن القديس توماس ، بقوله بهذا التعريف المزدوج لماهية النفس ، قد وضع نفسه فى مأزق يصعب الخروج منه ، وإن اضطر لهذا جريحا على فكرة الخلود الفردى للنفس الإنسانية . وأنبرى عدد كبير من المؤرخين المؤمنين بفكر القديس الدومينيكانى لرفع هذا التناقض ومنهم جونيبه الذى يذهب الى أن هاتين النظرتين للنفس ليستا متعارضتين بل تكملان أحدهما الأخرى فإذا قلنا أن النفس هى صورة الجسم فإننا نقول هذا استنادا الى وحدة أى موجود ، أما إذا قلنا أن نفس الحيوانات لا تبقى بعد الفناء الجسدى فإنما نقول ذلك لأن النشاط النفسى لديها

(٢٤) Gilson : Le thomisme p. 182 — 183.

(٢٥) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، البحث السادس والسبعون ، الفصل الخامس ، ص ٢٨٦ .



لا يتجاوز حدود النشاط العضوى وبالتالى فهو لا يبقى بعد فناء الجسد . وإذا قلنا ان النفس الانسانية لا تفنى وانها خالدة بالطبع ( وليس يفضل معجزة ما ) فان ذلك يكون بالذات لأن الاستبطان يجبرنا على ملاحظة أن فينا نشاطا متساميا ، وهو النشاط العقلى بالذات الى جانب النشاط الارادى . وبما أن هذا النشاط العقلى مختلف تماما من حيث طبيعته عن النشاط الحسى فلا بد أنه ناتج عن مبدأ أو عن شيء غير محسوس أى غير مادى . ولا يمكن للنشاط الحسى أن يستمر بعد الوفاة ، أما النفس فلا يمكن أن يصيبها التحلل نظرا لطابعها الروحانى . وخلود النفس مبدأ مترتب على روحانياتها التى نستنتجها ببساطة من الملاحظة الغير مباشرة للنشاط العقلى ، كما أنه معطى من معطيات الملاحظة (٢٦) .

وهكذا بنى جونيه رايه أو تأويله للقديس الأكوينى على أساس الملاحظة الذاتية أو الاستبطان ، ولكنه لم يرفع التناقض « الظاهرى » على الأقل الموجود بين طرفى تعريف النفس عند القديس توماس . ونلخص هذه المشكلة الميتافيزيقية الهامة التى خالقها القديس توماس بتعريفه للنفس فى السؤال التالى : كيف يمكن لصورة روحية وخالدة أن تكون فى نفس الوقت صورة جوهرية لجسم فان . وكان القديس الأكوينى مدركا لهذه المشكلة وللاعتراض الذى يمكن أن يوجه اليه وخاصة من قبل الرشديين ، ويتضح هذا الادراك فى كتابه « فى وحدة العقل ضد الرشديين » . أما سبب هذا الاعتراض فهو اعتباره أن النفس ليست صورة عرضية بل هى صورة جوهرية لا بد لها من الاتحاد بالمادة ، أى أن علاقتها بالمادة أساسية مما يجيز القول أنه اذا فسد الانسان فسدت النفس التى هى صورته الجوهرية . ان الصورة الجوهرية لا يمكن تصورها بشكل عام بدون المبدأ الملتحم بها والمقصود هنا مادتها التى هى فى حالة الانسان بدنه ، وبعبارة أخرى يتلخص الاعتراض على الأكوينى فى أن البدن يدخل فى ماهية الصورة الجوهرية التى هى النفس ، ويجب القديس توماس على هذا الاعتراض بأن النفس

الانسانية قادرة على البقاء بدون الجسد ، فصحيح أن اتحاد النفس  
بالبدن اتحاد أساسي. ولكن قد يحول عرض دونه. ونقصد به تحلل  
الجسم ، وعندئذ تصبح النفس قادرة على الوجود كصورة مفارقة  
يعد أن كانت موجودة على شكل صورة جوهرية . وبدلاً من أن يقدم لنا  
تفسيراً لهذا التأكيد المذهل يكتفى بتقديم مثال من طبيعة أرسطو إذ  
يقارن النفس بجسم خفيف . فكما أنه ليس أساسياً للجسم الخفيف  
أن يشغل مكانه الطبيعي كذلك النفس لا يصبح أساسياً بالنسبة لها  
بعد انفصالها عن الجسد أن تتحد بالجسم (٢٧) . ويبدو أن هذه  
الفكرة ، التي لا تأتي بحل للمشكلة الخطيرة التي نحن بصدد حلها في رأينا ،  
كانت عزيزة على القديس الأكويني إذ يذكرها في الخلاصة : « من طبع  
النفس أن تتصل بالبدن كما أن من طبع الجسم الخفيف أن يتصعد .  
وكما أن الجسم الخفيف يبقى بعد مفارقة مكانه الخاص خفيفاً ولكن  
مع بقاء استعداد له ونزوعه إليه كذلك النفس الانسانية بعد مفارقتها  
البدن تبقى في وجودها مع استعدادها للاتصال به ونزوعها الطبيعي  
إليه » (٢٨) . لم يكن هذا التشبيه تفسيراً ، وكان على القديس توماس  
أن يبين لنا كيف يكون ذلك ، أي أنه كان عليه التمييز بين الماهية  
الأصلية للنفس أي عندما تكون في حالة صورة جوهرية ، وبين طبيعة  
وجودها فيما بعد أي عندما تصبح جوهرًا قائمًا بذاته مفارقاً للبدن  
وخالداً . وبعبارة أخرى كان على القديس توماس أن يتعرض هنا  
لقضية خلق النفس وبدون معالجة هذه القضية لا يمكن تصور وجود  
صورة تكون في آن واحد جوهرية وخالدة . ولكنه لم يفعل ! ومازلنا  
نجهل الأسباب الحقيقية لسكوته . ربما كان يتحاشى نقل القضية إلى  
أرض العلية الخالقة وهي القضية التي لم يوليها أرسطو عناية كافية،  
وربما لم ينتبه إلى أن قضية خلق النفس هي أساس هذه المشكلة التي  
نحن بصدد حلها بل هي أساس الخلاف بينه وبين الرشديين (٢٩) .

---

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle (٢٧)  
p. 442 — 443.

(٢٨) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٧٦ ، الفصل  
الأول ص ٢٧٢ .

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle (٢٩)  
p. 443.

ونرى أن توماس - بأخذه بهذا التعريف المركب لماهية النفس - نقد تخطى عن الأرسطية الحقيقية الخالصة ووفق بين تعريف النفس الأرسطى وتعريفها الأفلاطونى فجاء هذا التلقيق السهل ليقال من قيمة نظريته فى النفس . لجأ القديس الأكوينى لهذا التلقيق لمعالجة المشكلة الخطيرة المترتبة على التعريف الأرسطى الخالص ونقصه بها إنكار الخلود الشخصى للنفس الفردية . ولعله يتضح مما سبق أن ابن رشد كان أكثر التزاما بالأرسطية فى تعريفه للنفس بالرغم من أن القديس توماس اتهمه بتشويه الأرسطية !

أثار موقف د . محمود قاسم حول ماهية النفس عند القديس الأكوينى دهشتنا البالغة خاصة وأن هذا الموقف قائم على تأويل لماهية النفس عند ابن رشد هو أبعد ما يكون عن الحقيقة . ومن أجل هذا نتوقف عنده لدراسته بالتفصيل . فهو يذهب إلى أن ابن رشد استطاع التوفيق بين الفلسفة اليونانية ( يقصد بها فلسفة أرسطو ) والفلسفة الإسلامية ( يقصد بها تلك التى يمثلها ابن سينا ) على أفضل وجه . فالنفس عنده صورة للبدن ( وهذه فكرة أرسطية ) إلا أنها جوهر روحى قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم كما أن هذه النفس لا تفيض من العقل الفعال أو عن واهب الصور كما كان يقول فلاسفة الإسلام من قبله ، فإلله وحده هو الذى يخلق جميع الكائنات سواء كانت روحية أو مادية خلقا مباشرا دون حاجة إلى عقول تتوسط بينه وبين مخلوقاته . تحل النفس فى البدن ولكنها لا تتحد به اتحادا جوهريا كما أنها ليست عرضا زائدا على الجسم . وعندما تتصل النفس بالبدن يدخل هذا فى تعريفها ، أما إذا انفصلت عنه فهو لا يدخل فى هذا التعريف ، فالجسم عند ابن رشد آلة تستخدمها النفس والاتصال بينهما ليس عرضيا بل اقتضته العناية الإلهية لأن فيه كمالا للنفس وللبدن (٣٠) .

ولم نجد فى أى مؤلف من مؤلفات ابن رشد ما يفيد قوله بأن النفس الفردية إلى جانب كونها صورة للبدن ، هى جوهر روحى قائم بذاته ،

---

(٣٠) د . محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ١٥٠ إلى ١٥٢ .

إنما النفس هي كذلك عنده من حيث هي كلية واحدة ومفارقة للأفراد .  
كما أننا لم نجد في تعريف النفس عند ابن رشد هذه الفكرة  
التوماوية وهي أن النفس إذا اتصلت بالجسد دخل هذا في تعريفها أما  
إذا انفصلت عنه فهو لا يدخل في تعريفها . والنص الذي اعتمد عليه  
في تهافت التهافت لا يحسم المشكلة في الحقيقة ونقص به هذا  
النص : « ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواما بالجسم فإن  
ذلك ليس بيننا بذاته وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديما وحديثا  
لأن الجسم ان كان لها بمنزلة الآلة فليس لها قوام به وان كان بمنزلة  
محل العرض للعرض لم يكن لها وجود الا بالجسم » (٣١) .

ويذهب د . قاسم الى أن توماس الأكويني استعار تعريف النفس من  
ابن رشد في المرحلة الأولى من حياته الفكرية فكانت النفس عنده هي  
الصورة الجوهرية الوحيدة في الانسان ، ولم تكن هذه الصورة عنده  
وقتئذ الا العقل . الا أن القديس توماس تخلى ، فيما يذهب د . قاسم  
بالطبع ، عن هذا التعريف بعد ذلك عند رده على بعض الملحدین  
الذين زعموا ( وهذا أيضا رأى د . قاسم ) انهم من أتباع ابن رشد .  
لقد اضطر الى الرجوع لأرسطو وإلى التخلي عن الرأي الأول . فلم  
بعد العقل عنده حقيقة الانسان وجوهره ، وكيف يكون الأمر كذلك .  
فيما يذهب ، اذا كان هذا العقل إحدى وظائف أو إحدى قوى النفس .  
فحسب . أصبحت النفس في نظره بصورة للجسم ومتحدة به اتحادا  
جوهريا ، فلم تعد ذاتا مستقلا حتى يمكن القول بأنها عقل محض ، أي  
أن العقل لم يعد في رأيه هو الجوهر الحقيقي للنفس كما لم تعد النفس  
العاقلة تتضمن أيضا النفس الحسية والنفس الغازية كما كان يقول  
فيما قبل . لقد اعتقد أن تعريف أرسطو للنفس ينقذه من البدعة  
الرشدية بينما هو في الحقيقة يفضي الى انكار خلود النفس (٣٢) .  
ونقول ردا على هذا الرأي : هل حدث هذا التحول فعلا في موقف  
توماس الأكويني ؟ لقد تناول القديس توماس هذه « الضلالة »  
الرشدية في « الخلاصة ضد الأجانب » التي كتبها فيما بين ١٢٥٨ و ١٢٦٤ .

---

(٣١) تهافت التهافت ص ٥٦٧ .

(٣٢) د . محمود قاسم : في النفس والعقل ص ١٢٦ الى ١٤٠ .



وفى « وحدة العقل » الذى وضعه عام ١٢٧٠ أى قبل « الخلاصة اللاهوتية » التى بدأ فى كتابتها عام ١٢٧١ أى بعد هذين الكتابين . ومع ذلك نراه يقول فى هذه الخلاصة « فالحق اذن أن ليس فى الانسان صورة أخرى جوهرية سوى النفس العاقلة وحدها وأنها تشتمل بقوتها على النفس الحساسة والغازية كذلك » (٢٣) . وهو لم يكتب شيئاً يتعلق بنظرية النفس بعد ماكتبه عنها فى هذه الخلاصة وهذا واضح تماماً لمن يرجع لقائمة أعماله . ولا ندري على أى أساس بنى د . قاسم رأيه . ثم أن أساس هذا الرأى ذاته خطأ . فهو يذهب الى أن الأكويينى ، أخذ تعريف النفس بأنها صورة للبدن وفى نفس الوقت جوهر عاقل قائم بذاته عن ابن رشد . بينما هذا التعريف كما هو معروف هو تعريف ابن سينا ، أما ابن رشد فالنفس عنده جوهر قائم بذاته من حيث هى نفس النوع البشرى بأكمله ، وليس من حيث هى نفس فردية . ونعتقد انه قد سيطرت على د . قاسم فكرة اثبات تلمذة القديس توماس لفيلسوف قرطبة . ونتفق معه فى أن هذا الفيلسوف المسمى أخذ الكثير عن فيلسوفنا المسلم وإن كان تعريف النفس عند الأكويينى تلقيقاً من ابتكاره اعتمد فيه أساساً على فيلسوف مسلم آخر هو ابن سينا . ولا يعقل أن يتزعم القديس توماس محاربة نظرية ابن رشد فى النفس . ويكتب الكثير ضد هذه النظرية ثم يأخذ هكذا بكل بساطة بأساس هذه النظرية ونقصه به تعريف أو ماهية النفس .

#### (ب) موقف القديس توماس الأكويينى من خلود النفس ومن نظرية وحدة النفس :

لعلنا لو عرفنا ما هو مبدأ التفرد أو ما هى علة التعدد عند القديس توماس الأكويينى استطعنا تحديد موقفه حول مشكلة وحدة النفس . ان مبدأ التفرد عند الأكويينى هو المادة ولذا جعل البدن تطبيقاً لهذا المبدأ على الانسان هو علة تعدد النفوس يقول : « ان النفس العقلية وإن كانت غير متكونة عن مادة كالملاك ولكنها صورة لمادة بخلاف الملاك . ولهذا جاز أن يكون نفوس كثيرة تحت نوع واحد .

---

(٢٣) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٧٦ ، الفصل الرابع ص ٢٨٣ .



ياعتبر انقسام المادة ، (٣٤) وهذا المبدأ الميتافيزيقي رشدي تماما كما سبق أن بينا عند حديثنا عن ابن رشد . وقد طبقه القديس توماس على الانسان بطريقة جعلته لا يتفق مع الميتافيزيقا الأرسطية . ونفس ذلك بقولنا ان أرسطو جعل المادة هي علة تعدد وتفرد الأفراد في الانسانية أما النفس ، وهي الصورة ، فجعلها واحدة مشتركة بين جميع أفراد النوع . أما القديس توماس فعند مرة أخرى لتطبيق سهل فجعل المادة هي علة تفرد الصور ( النفوس في حالة الانسان ) كذلك . وعارض القديس توماس الرشديين بأن ذهب الى أن العقل ليس جوهرًا متميزًا عن النفس الانسانية ومشاركًا بين كل الناس ، بل هو جوهر يتعدد بتعدد الأجسام (٣٥) . ومن المستحيل ، فيما يرى ، تفسير اختلاف الأفكار والعمليات العقلية في الناس المختلفين اذا افترضنا أن كل الناس ليس لديهم إلا عقل واحد ، فليست الإحساسات والصور الخيالية وحدها هي التي تختلف من فرد لآخر بل أيضا حياتهم أو أنشطتهم الفكرية . ومن العبث افتراض أن الناس لديهم عقل واحد تماما كما أنه من العبث افتراض أنه ليس لديهم إلا نظره واحد (٣٦) .

وقد ذهب القديس الأكويني الى أن العقل الفعال داخل كل نفس فردية فهو يتعدد بتعدد هذه النفوس ، وهو بالطبع أزلي خالد وهذا هو وجه الخلاف مع ابن رشد الذي ذهب كما سبق أن رأينا الى أن العقل الفعال واحد في الانسانية كلها . واختلف القديس الأكويني مع ابن رشد أيضا من حيث أنه جعل العقل الهولاني الفردي خالدا أما ابن رشد فقد اعتبره فاسدا وفانيا بفناء صاحبه فلا يبقى إلا العقل الهولاني الكلي .

يقول القديس الأكويني : « يستحيل قطعاً أن يكون لجميع الناس عقل واحد وهذا واضح على قول أفلاطون بأن الانسان هو العقل لأنه

---

(٣٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - البحث ٧٦ ، الفصل الثاني ص ٢٧٥ .

(٣٥) نفس المرجع السابق نفس الفصل ص ٢٧٢ الى ٢٧٥ .

(٣٦) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - البحث ٧٦ - الفصل ٢ ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .

لو كان لسقراط وأفلاطون عقل واحد فقط للزم كونهما إنسانا واحدا وأتتبعهما لا يتمايزان إلا بما هو خارج عن ماهية كليهما . . وهو أيضا واضح على مذهب أرسطو الذي وضع في كتاب النفس . . أن العقل جزء أو قوة للنفس التي هي صورة الإنسان لاستحالة أن يكون لكثير مختلفين عددا صورة واحدة كاستحالة أن يكون لهم وجود واحد إذ الصورة هي مبدأ الوجود » (٣٧) . ويقول عن علاقة العقل الهولاني بالعقل الفعال في النفس الفردية : « النفس العاقلة مجردة عن المادة بالفعل ولكنها بالقوة إلى صور محدودة من الأشياء . . فإذا لا مانع من أن يكون للنفس الواحدة بعينها من حيث هي مجردة عن المائدة بالفعل قوة بها تجعل المجردات بالفعل بتجريدها عن أحوال المادة الشخصية وهي التي يقال لها العقل الفعال ومن حيث هي بالقوة التي هذه الصور قوة أخرى قابلة لهذه الصور وهي التي يقال لها العقل الهولاني » (٣٨) .

والعقل الفعال عند القديس الأكويني هو قوة من قوى النفس الفردية أما المشترك بين النفوس الفردية فهو المعقولات الأولى التي هي عقل مفارق ولذلك اتفق الأكويني في هذا مع أفلاطون في اعتبار العقل المفارق كالشمس واختلف مع أرسطو الذي شبه العقل الفعال بالنور يقول : « جميع الأشياء المتحدة في النوع تشترك في الفعل التابع لطبيعة النوع فتشترك من ثمة في القوة التي هي مبدأ الفعل دون أن تكون تلك القوة واحدة بالعدد في الجميع . وإدراك المعقولات الأولى فعل تابع للنوع الإنساني فيجب إذن أن يكون جميع الناس مشتركين في القوة التي هي مبدأ هذا الفعل وهذه هي قوة العقل الفعال لكن ليس يجب أن تكون هذه القوة واحدة بالعدد في الجميع بل يجب أن تكون منبعثة في الجميع عن مبدأ واحد فيكون اشتراك الناس في المعقولات الأولى برهانا على وحدة العقل المفارق الذي شبهه أفلاطون بالشمس لا على وحدة

---

(٣٧) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٦ - الفصل

٧ ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(٣٨) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٩ - الفصل

الرابع ص ٢٢٨ .

العقل الذى شبهه أرسطو بالنور » (٣٩) . وربما يبدو أن اعتمادنا على النصوص مبالغ فيه الا أننا نلجأ لذلك لاختلاف المؤرخين بصدد الأفكار التى نعالجها ولذا كانت النصوص هى خير حاسم فى الأمر .

ولعلنا نضالف الكثيرين عندما نقول ان العقل الفعال فى الحقيقة واحد عند توماس الأكويني وهو مشترك بين أفراد النوع الانسانى بالرغم من ادعائه هو بعكس ذلك . فهو يقول فى النص الأخير الذى ذكرناه ان هناك عقلا مفارقا واحدا ، هو الله ، وأن هذا العقل الواحد يشبه الشمس التى تفيض اشعاعاتها على النفوس الفردية بحيث يكون هناك اشعاعات بقدر ما يكون هناك أفراد الا أن المصدر يظل واحدا . وهو يعتقد أنه قد تخلص من فكرة وحدة العقل الفعال عندما ذهب الى أن تشبيه أرسطو لهذا العقل بالنور خاطيء أما التشبيه الصحيح فهو أنه كالشمس . هناك اذن عقل مفارق واحد وان تعددت انعكاساته . وهذا ما سبقه اليه ابن رشد ، وان لم يجعل هذا العقل ذاته داخل النفوس الفردية بل جعله واحدا أبدا . وكانت الضلالة الرشدية الكبرى فى رأى الفيلسوف المسيحى تتمثل فى انكار للطبيعة الخاصة والفردية للنفس العاقلة والقول على العكس بنوع من العقل اللا شخصى ، وهى تلك الضلالة التى حاربها الأكويني فى « فى وحدة العقل ضد الرشديين » ، وان كنا نرى أنه لم ينجح فى ذلك اذ اكتفى بالقول بفكرة وجود عقل فعال فى كل نفس فردية دون أن يستطيع التبدليل على صحة هذا القول .

ويرجع جيلسمون قول توماس الأكويني بعقل فعال مفارق خارج النفس الى جانب قوله بأن ثمة عقلا فعالا أيضا فى كل نفس فردية . كان على توماس أن يضع فوق النفس العاقلة عقلا أعلى تستمد منه النفس قدرتها على المعرفة . فكل ما هو مشترك ومتحرك وناقص يفترض وجود كائن موجود بحكم ماهيته وغير متحرك وكامل . والنفس الانسانية ليست مبدأ عاقلا الا بالمشاركة ، فليست هى بالكلية بل هى جزئية عاقلة . أو بمعنى آخر هى ترتفع الى الحقيقة بحركة استدلالية ولا تدركها بحدس.

مباشر بسيط . تحتاج النفس الانسانية اذن الى عقل فى مستوى أعلى يمدّها بالقسرة على التعقل ، مع وجود قوة داخل نفس الانسان تشارك فى هذا العقل الأعلى وتستطيع تحويل المعقولات بالقسرة الى معقولات بالفعل (٤٠) . ولعل جيلسون هو خير من صور موقف القديس توماس بالنسبة لهذه النظرية ، كما أن فيبر هو خير من علل هذا الموقف التوماوى الذى يتسم فيما نرى بالثقة نتيجة لمحاولته التوفيق بين النظرية الارسطية الرشدية من جهة والمفهوم المسيحى للنفس من جهة أخرى . يرى فيبر فى بحثه الذى اشترك به فى المؤتمر الدولى عن ابن رشد الذى عقد فى باريس فى سبتمبر عام ١٩٧٦ ، ان موقف القديس توماس من نظرية العقل الرشدية اختلف بعد عام ١٢٧٠ عما كان عليه حتى هذا التاريخ . كان القديس توماس يرفض تماما فى بادىء الأمر ماذهب الى ابن رشد من حيث أن العقل الذى يخلد سواء كان هيولانيا أو فعلا هو عقل الانسانى كلها ، ثم مالبت أن تبين أن للعقل Intellectus عند ابن رشد معنىين ، أحدهما مرفوض والثانى مقبول . أما المعنى المرفوض فهو المعنى الذاتى الشخصى لهذا العقل الذى رآه ابن رشد فانيا بفناء صاحبه ، وأما المعنى المقبول فهو كون العقل عند ابن رشد يعنى أيضا ، فضلا عن المعنى الأول ، التعقل أو صورة العقل بالفعل أى المعقولات الخالدة التى تشارك فيها كل عقول البشر (٤١) .

أما العقل الهيولانى عند القديس الأكوينى فهو أيضا متعدد بتعدد الأفراد وهو أيضا مثله مثل العقل الفعال خالد . ولعل تصدى القديس الأكوينى لفكرة وحدة العقل الهيولانى ، وهو تلك الفكرة التى قال بها ابن رشد كان مرجعه الى تعارضها الواضح مع العقيدة المسيحية إذ يترتب على انكار تعدد العقول - بينما العقل وحده هو ذلك الجزء من النفس الذى يتمتع بإمكانية الخلود - ألا يتبقى شيء من النفس الانسانية

---

Gilson : Le thomisme p. 209.

(٤٠)

Weber (Edouard) : Les apports positifs de la (٤١)  
noétique d'Ibn Rushd à celle de Thomas d'Aquin;  
au "Colloque International D'Averroès, Paris 20-  
23 Septembre 1976.



بعد الوفاة ، اللهم إلا إذا كان العقل السكلي المشترك بين أفراد الانسانية .  
ومعنى هذا القول أن يتلشى مفهوم الثواب والعقاب . فالرشيديون .  
بتأكيدهم ، فيما يذهب القديس الأكويني ، أن العقل لا يخص فردا بعينه ،  
يجعلون خلود النفس الفردية بعد الموت مستحيلا بل ويلغون بذلك أيضا  
المطهر والجنة والجحيم والخلص بالنسبة للإنسان ويلغون فوق كل هذا  
العدالة والقدرة الالهية (٤٢) .

ولم نتحدث طويلاً عن وظيفة كل من العقل التهيولاني والعقل النفعي  
عند القديس توماس لانهما كمثيلتهما عند ابن رشد وعند الفيلسوف  
اليوناني الأعظم أرسطو . ويمكننا القول ان وظائف العقل عموما لم يكن  
بصددها خلاف عند الأرسطيين سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين .

والاذا ما انتقلنا الى فكرة خلود النفس عند الأكويني وجدناه يتمسك  
كمسيحي مؤمن وكفيلسوف توفيقى بهذه الفكرة محاولا اثباتها اعتماداً  
على ماهية النفس " ولكن ألم يؤكد توماس الأكويني فى تعريفه للنفس  
كما رأينا على اتحادها بالبدن ، أفلا يعنى هذا فى نهاية الأمر  
استحالة بقاء النفس مستقلة عن البدن ؟ أو بعبارة أخرى أليست  
النظرية الأرسطية الخاصة بعلاقة النفس بالبدن والتي قال بها القديس  
توماس متعارضة مع الخلود الفردى للنفس ؟ ورأينا كيف حل هذه  
المشكلة عندما قرر أن النفس الانسانية هى قبل كل شئ نفس عاقلة وبالتالي  
فهى جوهر عاقل قائم بذاته لا يفنى ولا يقسد لأنه صورة خالدة . وتعريف  
النفس هذا هو الذى اعتمد عليه الأكويني لاثبات خلودها .

وصحيح أن هذا التعريف يتضمن معنى الخلود وهو المطلوب  
اثباته ولكن من الصحيح أيضا أن القديس توماس الأكويني قدم  
البراهين على صحة هذا التعريف . ذهب قديسنا الى أن النفس  
العاقلة قادرة على معرفة طبيعة كل الأجسام وهذا دليل على كونها  
روحانية وصورة خالدة قائمة بذاتها . فلو كانت مادية لتحددت قدرتها



على الادراك تماما كما يقتصر ادراك حاسة البصر على المرئيات . وعلاوة على ذلك فانها لو كانت بحكم طبيعتها تعتمد على عضو جسماني لأقتصر نشاطها على معرفة نوع خاص من الأشياء الحسية بينما الملاحظ غير ذلك (٤٣) ثم أنها لو كانت جسما لكانت مادية ولما استطاعت أن تتأمل ذاتها . لهذه الأسباب كان لابد للنفس الانسانية أن تكون لامادية أى روحانية وبالتالي كان لابد لها أن تكون غير فاسدة أى خالدة بالطبع . قدم توماس الأكويني إذن دليلا على خلود النفس معتمدا على طبيعتها أو على ماهيتها . ويقدم الأكويني دليلا جديدا على هذا الخلود اعتمادا على الرغبة الطبيعية فى النفس للخلود . وبما أن أى رغبة طبيعية من خلق الله فلا يمكن أن تكون عبثا أى بلا معنى (٤٤) . يقول الأكويني « كل شئ يشقاق الوجود طبعاً على حسب حاله . . . . والعقل يدرك الوجود مطلقاً وباعتبار كل زمان فاذا كل عاقل فانه يشقاق بطبعه الوجود دائماً والشوق الطبيعى لا يجوز أن يذهب سدى فاذا كل جوهر عقلى فهو منزّه عن الضياد » (٤٥) . ونعتقد أن هذا الدليل غير متماسك وأساسه بديهية تقبل المناقشة والابطال .

والبعث عند الأكويني هو بعث بالأنواح وبالأجساد معاً ، فالنفس الانسانية هى صورة الجسد الحى ، وهى باتحادها بالجسد تصد فيه أبعاداً محددة ، وبالتالي تحدد له وجوداً قديماً . وعند الوفاة تترك النفس الجسم أى أن هذه الأبعاد المحددة تكف عن الوجود بطريقة فعلية فى المادة ، إلا أن هذه الأبعاد تظل فى حالة القوة فى المادة التى تظل بالفعل قادرة على أن تنطبع فيها من جديد نفس الروح التى تركت الجسد دون أن تفنى . وعند البعث ستتحّد النفس مرة ثانية بالمادة لتعود هذه الأبعاد المحددة ، التى حققت تفرداً فى حيويتها الأولى .

---

(٤٣) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٥ - الفصل الثانى ص ٢٥٢ .

Copleston : La philosophie médiévale (٤٤)  
p. 405 — 406.

(٤٥) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٥ - الفصل السادس ص ٢٦٣ .

مرة أخرى الى الوجود الفعلى وستستمر في جعلها ( أى جعل النفس ) متفردة بتفس الطريقة . يقول الأكويينى : « من البديهي اذن أن نفس الانسان سيبعث من جديد وليس انسانا آخر ، لأن كل العناصر التى تكون هذا الانسان ستتخذ بعضها ببعض ... فان نفس النفس ونفس الجسد هما اللذان سيبعثان » (٤٦) . ويختلف الفيلسوف المسيحى فى هذا مع فيلسوفنا ابن رشد الذى يذهب الى أن البعث بالأرواح دون الأجسام وهو ما يتفق ومنطق نظريته فى وحدة العقل .

### «ج» الخاتمة :

... رأينا كيف اضطر القديس توماس ، عندما أراد القضاء على النظرية الرشدية فى النفس ، الى أن يضع نظرية متناقضة الأجزاء لأنها تلفيق بين الأرسطية والأفلاطونية التى تتفق والعقيدة المسيحية . ويمكننا القول أن الفيلسوف المسلم الشهير كان على الأقل أكثر التزاما بالفكر الأرسطى فى صورتها الخالصة .

... ولا يمكننا انكار محاولة القديس توماس الدائمة لتنقية الأرسطية من الشوائب المختلفة ، بل انه لشدة اقتناعه بأرسطو كثيرا ما كان يعارض أفلاطون وكثيرا ما كان ينتقد ابن رشد كلما بدا له أن تأويل الشارح لا يتفق وقصد « الفيلسوف » الحقيقى . وبالرغم من كل هذه الجهود المخلصة وقع القديس توماس فى نفس الخطأ الذى وقع فيه كل سابقيه من العرب واللاتين ، أى أنه كان يستكمل الأرسطية باستعارات من الأفلاطونية المحدثه تتفق والعقيدة . وكانت المسيحية مصدرا فلسفيا هاما لفلسفة الأكويينى ، فمما لاجدال فيه أن الكتاب المقدس يحتوى على مفاهيم ذات مضمون فلسفى عن الله وعن العالم المخلوق وعن الانسان ومصيره ، مما كان له تأثيره على فلسفته . فمن شأن العقيدة أن تلفت نظر الفيلسوف لشااكل لم تكن واضحة من قبل كما أن من شأنها

---

Thomas d'Aquin : Quodlibetales quaestiones-quae. (٤٦)  
XI art V, dans Duhem : Le système du monde,  
tome V, p 518 — 519.

تتخذ من بعض المضاطر ، وتوجيه بحثه لاتجاهات بعينها ، والايحاء  
له بحلول بعينها (٤٧) . ونضيف أن هذا الحرص الدائم على عدم المساس  
بالعقيدة المسيحية هو الذى جعل القديس توماس يلجأ الى التلفيق فى  
نظريته فى النفس حتى يضمن للنفس الفردية الخلود ، وهو ما يعد ركنا  
هاسا من العقيدة المسيحية بل من أى عقيدة منزلة . أما ابن رشد  
فلم يكن يضع نظرياته وفى ذهنه العقيدة الاسلامية بل كان كل همه  
اجلاء النظريات الأرسطية ، ومنها نظرية النفس ، فاذا ما وجد بعد ذلك  
بعض التعارض بينها وبين العقيدة حاول ، كما سبق أن قلنا القضاء  
عليه بالتوفيق . . . على أن يكون ذلك لصالح الفلسفة !



## الفصل الثالث

### الذندس العاقلة عند سيجر دى برابانت

كان أرسطو فيلسوفا طبيعيا قبل كل شيء، ولذا فلم يعالج بالتوسع وبالعق اللاتقن بعض القضايا الميتافيزيقية مثل قضيتى الله والذندس . ويعتقد ماندونيه أن الاقتضاب والغموض الذند تلحظهما فى بعض المسائل يبدوان وكأنهما متعمدين عند أرسطو حتى لا يصدم الأفكار الدينية الموجودة لدى معاصريه .

ولقد انقسم شراحه الى قسمين القسم الأول حاول أن ينفذ الى فكره ليستكمل أو ينمى المسائل الغير واضحة أو المقتضبة فى مذهبه ، وهو لا يتردد فى استخلاص أقصى النتائج المترتبة على المبادئ التى يضعها أرسطو . ويمثل هذا الفريق فى الاسكندر الاقروديسى وفى ابن رشد وفى سيجر دى برابانت . أما الفريق الثانى من الشراح فهو يأخذ بأساس الفلسفة الأرسطية وان كان لا يتردد فى التضحية ببعض جوانبها من أجل ما يعتبره الحقيقة عندما يجد نفسه بصدد نظرية يعتقد أنها تتعارض مع العقيدة . ويمثل هذا الفريق جون فيليبيون ، وسامبليقوس ، وابن سينا والبوت الكبير والقديس الأكوينى .

وكان سيجر ، وهو من أبرز أعلام الفريق الأول الذى تحدثنا عنه ، يعتقد أن العقل ينتهى دائما وبالضرورة الى نتائج أرسطو . وهو فى كل كتاباته يلجأ لسبطة أرسطو ، فاذن ما وجد غموضا لديه استعان بشارحه العربى الأعظم ابن رشد . وهو عندما يعارض كل من البوت الكبير والقديس توماس فانما يفعل ذلك لأنهما لم يفهما ( فى رأيه ) فكر « الفيلسوف » فالعقل يتوصل دائما الى ما قاله مؤسس الفلسفة ( أى أرسطو ) (١) .



قصدا بهذا التمهيد توضيح ركيزة فكر سيجر دي برابانت في  
أية مشكلة فلسفية يتناولها . وتسير عبادة العقل عند سيجر ومدرسته  
من المشائين الخالص جنباً الى جنب مع تقليد آخر وهو المحافظة على  
ما قاله كبار الفلاسفة السابقين . كانت هذه العقول الجريئة ذات  
السمات الثورية التي لا تتردد في قلب الأفكار التقليدية في البيئات  
المسيحية رأساً على عقب ، تقشد نوعاً من العبادة للتراث الفلسفي .  
فلم يكن طموح سيجر هو التجديد في الفلسفة ، بل كان يتطلع الى احياء  
تراث الفلاسفة الكبار ، والى جعل موضوع الفلسفة هو أولاً وقبل  
كل شيء البحث عما ذهب اليه الفلاسفة أكثر مما هو البحث عن  
الحقيقة . يقول سيجر في النفس العاقلة :

(٢) "Quarendo intentionem philosophorum in hoc  
magis quam veritatem, cum philosophice procedamus"

ويرجع فان ستينبرجن هذا التصور العجيب للبحث الفلسفي الى  
الظروف التي نمت فيها الفلسفة الغربية في القرن الثالث عشر ، اذ  
وجد اللاتين أنفسهم فجأة أمام عمل شامخ هو العلم اليوناني - العربي ،  
فاضطروا الى ان يبذلوا جهداً عنيفاً في تمثله . استنفذ هذا العمل  
التفسيرى كل الطاقات طوال قرن من الزمان تقريباً ، فكانت المهمة  
الأساسية لاستاذ الفلسفة في كلية الآداب حينذاك هي قراءة أرسطو .  
ولذا ذهب ألبرت الكبير نفسه في شروحه الى انه لا يعرض آراءه الشخصية  
بل هو مجرد مفسر لآراء أرسطو . الا أن هذا الاتجاه الذى اتخذته  
الدراسات الانسانية كان يمثل ميزة - يبدو أن ألبرت كان أول من  
انتبه اليها - اذ كان يسمح بتجنب أى صدام مع الأرثوذكسية  
المسيحية ، ويتجنب أى مشاكل مع رجال اللاهوت . ولذا كثيراً ما لجأ  
سيجر لنفس هذه الوسيلة التى لجأ اليها القديس ألبرت ، وإن كان  
أكثر جرأة كما سنرى من خلال عرض نظريته في النفس (٣) .

---

(٢) Siger de Brabant : De anima intellectiva dans  
Mandonnet ; Siger de Brabant et l'averroisme  
latin au XIII siècle 2ème partie, p. 164.

(٣) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle  
p. 383 — 384.

وقبل الحديث عن نظرية سيجر في النفس العاقلة لابد من اعطاء فكرة عن مؤلفاته التي يتناول فيها هذه النظرية ان تعكس هذه المؤلفات تطورا حدث في نظرية صاحبها لصالح العقيدة ، خوفا من تهمة الأخذ بالفلسفة الرشدية .

#### (أ) مؤلفات سيجر دي برابانت في النفس :

لم يكن ماندونيه يعرف من مؤلفات سيجر في هذا الموضوع إلا « في العقل » و « في النفس العاقلة » ، اللذين وضعهما بعد عام ١٢٧٠ أي بعد التطور الذي طرأ على فكر سيجر نتيجة لتحريم ١٢٧٠ ، ونتيجة لهجوم توماس العنيف في « وحدة العقل » على الرشدية والرشديين . لذا لم يرى ماندونيه أي تطور في فكر فيلسوفنا في هذا المجال . فلم يكن ماندونيه ، وهو أول من وضع دراسة مستفيضة عن سيجر دي برابانت وأول من نشر مؤلفاته ، قد اكتشف بعد كل مؤلفات هذا الفيلسوف في النفس عندما نشر كتابه عنه فيما بين عامي ١٩٠٨ و ١٩١١ . أما فان ستينبرجن الذي نشر كتابه عن هذا الفيلسوف ، مضمنا آية المؤلفات التي لم يكن قد نشرها ماندونيه من قبل ، وذلك بعد كتاب ماندونيه بعشرين عاما ، فكانت لديه فكرة أكثر وضوحا واكتمالا عن فكر هذا الفيلسوف وعن تطوره .

وأول ما تتناوله من كتب سيجر النفسية هو « في العقل » الذي وضعه سيجر عام ١٢٧٠ ردا على كتاب توماس الشهير « في وحدة العقل » الذي وضع في نفس العام . و « في العقل » مفقود الآن . ولا نملك منه الا فقرات طويلة ذكرها Agostino Nifo الايطالي . اما أهم كتب سيجر في النفس على الاطلاق فهو « في النفس العاقلة » . ويتكون هذا الكتاب من عشر مسائل لم يعالج سيجر في الحقيقة الا التسع الأولى منها . واختلف ماندونيه وفان ستينبرجن على تاريخ وضع هذا الكتاب . يذهب ماندونيه الى أن هذا الكتاب وضع في عام ١٢٧٠ وكان بمثابة بيان للرشدية الباريسية مما حدث القديس توماس على الرد عليه بكتابه « في وحدة العقل » : كما كان من أهم أسباب صدور

قرار تحريم العساشر من ديسمبر عام ١٢٧٠ (٤) . أما فان ستينبرجن فيذهب الى أن هذا الكتاب وضع فى نهاية عام ١٢٧٢ أو بداية عام ١٢٧٣ ردا على كتاب القديس توماس « فى وحدة العقل » (٥) . ولا يعد هذا الكتاب شرحا لكتاب النفس الأرسطى بل هو عرض لأهم قضايا النفس عند أرسطو وأكثرها غموضا خاصة تلك التى جاءت فى الكتاب الثالث . وما ذهب ماندونيه الى ماذهب اليه الا لجهله بوجود كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث من كتاب النفس » الذى وضعه سيجر بلا شك قبل ١٢٧٠ ، وهو الكتاب الذى دفع القديس توماس الى كتابته « فى وحدة العقل » . ويتكون هذا الكتاب من سبع عشرة مسألة يتجاوز فيها سيجر الشرح النصى لأرسطو مما جعل الكتاب يأخذ شكل رسالة فى العقل (٦) . لم يكن ماندونيه يعرف من مؤلفات سيجر النفسية الا ذلك الذى نشره ونعنى به « فى النفس العاقلة » ، ولذلك لم تكن كل أبعاد النظرية النفسية عند سيجر واضحة لديه كما هو الحال بالنسبة لفان ستينبرجن الذى وقف على سائر مؤلفات سيجر النفسية ونشرها مما جعله على بينة من التطور الذى حدث فيها ، وان كنا نرى أن فان ستينبرجن تبين تطورا فى نظرية سيجر النفسية فأننا نخالفه فى تأويله لأسباب هذا التطور . أى أننا نخالفه فى اعتقاده أن سبب هذا التطور المتمثل فى الابتعاد عن النظرية الرشدية هو الصديق مع النفس ( ؟ ! ) معتقدين أن السبب الحقيقى لهذا التطور هو ببساطة الخوف من الضغط الدينى .

#### (ب) تعريف النفس العاقلة عند سيجر :

تطور تعريف النفس العاقلة عند سيجر ولذا فان علينا تتبع هذا التطور بدلا من الاكتفاء باعطاء الصورة النهائية لهذا التعريف عندنا . وما نقوم بهذه المحاولة الا لاعتقادنا أن تعريف النفس الأرسطى الرشدى هو ماكان سيجر يؤمن به حقا ، وما لجأ لتحويله الا تجنبا لتهمة

---

Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroisme (٤)  
Latin au XIII siècle, 1ère partie, p. 132

Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après (٥)  
ses œuvres inédites, 2ème partie, p. 642

Ibid p. 164. (٦)

الإلهياد التي كانت تلتصق بكل من يقول بالنظرية الرشدية . يقول سيجر في بداية كتابه « في مسائل في الكتاب الثالث » عن هذا الكتاب

"Tertium est de intellectu per comparationem ad corpora."

أى « أن الكتاب الثالث هو كتاب في علاقة العقل بالأجسام » . ويعلق فان ستينبرجن على هذه العبارة بأن من يستخدم كلمة « عقل » في المفرد وكلمة « جسم » في الجمع لابد وأن يكون من القائلين بوحدة النفس . وبالفعل كان سيجر يؤمن بتعريف للنفس مختلف تماما عن ذلك الذى كان يأخذ به القديس توماس . فبينما كان توماس يقول بأن النفس العاقلة هي الصورة الوحيدة والكمال الوحيد للإنسان وهي التي تشمل بقية النفوس ، يفرق سيجر بين النفس العاقلة من جهة وبين النفس الحساسة - النباتية من جهة أخرى . وبالطبع هاتان النفسان تتحدان لتكوينان نفسا واحدة إلا أنها نفس مركبة . والعقل عنده ، كما جاء في حل المسألة الرابعة من كتاب « مسائل في الكتاب الثالث » لا يمكن أن يخلق أى أنه أزلى لأن أرسطو أكد أنه

"impermixtus et immaterialis et separatus"

أى أنه « غير مختلط وغير مادي ومفارق » . ومعنى هذا أيضا أنه غير فاسد أى خالد . فالعقل لابد وأن يكون لا ماديا حتى يستطيع استقبال كل الصور المادية ، فأى شيء لا يمكن أن يستقبل إلا ما هو محروم منه . وبما أن العقل قادر على استقبال كل الصور المادية فلا بد أنه محروم من المادة بطبيعته . وذهب سيجر الى أن الأسكندر الأفروديسى هو الذى انقرب ، من بين كل شراح أرسطو بالقول بأن العقل هو تتويج لعملية الخلق . أما أرسطو فقد ذهب الى عكس ذلك . وكل الاعتراضات ، فيما ذهب سيجر ، على فكرة لا خلق العقل ، مصدرها تشبيهه بالصور المادية . بينما العقل هو فعل المادة من حيث وظيفته لا من حيث جوهره . وهذه الفكرة ، أى أن العقل هو فعل المادة من حيث وظيفته لا من حيث جوهره . تمثل فكرة سيجر عن علاقة النفس بالبدن . ويوضح سيجر هذه العلاقة في المسألة السابعة من كتاب « مسائل في الكتاب الثالث » قائلا أن العقل لا يمكن أن يكون هو الكمال الجوهرى للجسم الإنسانى فهو لا يكمله إلا من حيث عمله وهو يتحد به بالخيال . ولو كان العقل هو الكمال الجوهرى للجسم لما قارقه . أن للعقل إذن وجوده



الخاص *esse* كما أن له جوهره *essentia* الخاص . وبالرغم من هذا لا يمكن مقارنة العقل الانساني بمحركات الأفلاك السماوية لأنه متحد بالجسم أكثر من اتحاد محركات الأفلاك بأفلاكها . وفي المسألة التاسعة يحدد لنا نوع العلاقة بين النفس والجسم بشكل حاسم فيقول . ان النفس واحدة لجميع أفراد النوع الانساني لأنها صورة لا مادية ، والصور المادية وحدها هي التي تتعدد . أما كيف تتحد هذه النفس الواحدة مع الأجسام المتعددة فان ذلك يكون بواسطة وظيفتها فقط وليس بواسطة جوهرها (٧) . وكما ذهب ابن رشد من قبل يذهب هو الى أن العلم ليس واحداً بالنسبة لكل الناس لأن نشاط العقل يتحكم فيه وجود الصور الخيالية وهذه تختلف من شخص لآخر .

ويقوله بوحدة النفس العاقلة يسقط التناقض الظاهري بين كون العقل جوهر قائم بذاته وكونه في نفس الوقت متحداً بالجسم . وكانت هذه هي الزاوية التي اعتبر ابن رشد من خلالها العقل جوهرًا قائمًا بذاته . فهو عند الاثنين كذلك ، لأنه واحد عند كل أفراد النوع أي لأنه صورة نوعية . وبالرغم من هذا التشابه بين الفيلسوف اللاتيني وأستاذه الفيلسوف العربي ، وبالرغم من أنه يذكره دائماً كسلطة فلسفية يعتمد عليها في تأويله للكتاب الثالث من كتاب النفس الأرسطي ، إلا أن هناك اختلافاً بين الاثنين في بعض الأمور . فبالرغم من اتفاق سيجر مع ابن رشد في أن النفس العاقلة الكلية جوهر روحي قائم بذاته ، إلا أنه لم يذهب الى حد القول مثل ابن رشد أنها في اتصالها بالبدن تكون صورة جوهرية له ، بل اكتفى بالقول بأنها متحدة به بعملها أي بوظيفتها .

وفي كتاب « في العقل » يذهب سيجر الى نفس تعريف النفس والى نفس الرأي الخاص بعلاقتها بالبدن . أي أن موقفه في هذا الكتاب كان موقفاً وسطاً بين موقف اللاتين وعلى رأسهم توماس وموقف الرشديين . ويذهب أيضاً في هذا الكتاب الى أن اتحاد النفس العاقلة بالبدن يكون

---

(٧) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. Tome II p. 164 à 169.



بواسطة وظيفة الإدراك ، وإلى أن العقل هو فعل وصورة للطبيعة الانسانية .  
وهو ليس فعلا وصورة وكما لا للفرد الا بالعرض per accidens .

وعلى الرغم من أن سيجر قد خفف بدرجة ملحوظة من لهجته  
الرشدية في « في النفس العاقلة » الذي وضعه على اثر تحريم ١٢٧٠  
وعلى اثر هجوم القديس توماس عليه في « في وحدة العقل » ، فانه ظل  
في رأينا محتفظا بأخطر قضية رشدية في النفس وهي قضية وحدة  
النفس العاقلة . وكل ما فعله في رأينا هو أنه أكد أكثر مما فعل  
في كتابيه السابقين على أن النفس ليست الصورة الجوهرية للجسم  
والا فنيت بالطبع بفنائه . ولذلك نرى أن فان ستينبرجن قد بالغ كثيرا  
في قدر التحول الذي حدث في فكر سيجر وفي قدر تراجعته عن  
الرشدية نتيجة لتحريم ١٢٧٠ ولهجوم توماس عليه . وكان دافع فان  
ستينبرجن الى تبني هذا الموقف هو الفكرة التي سيطرت عليه من أنه لم  
يوجد أى فيلسوف رشدى بمعنى الكلمة بين فلاسفة المسيحية ، بمعنى  
أنه لم يوجد فيلسوف يأخذ بكل نظريات ابن رشد جملة . فمن اعتبروا  
رشديين في رأيه هم من كانوا يأخذون ببعض نظريات ابن رشد فحسب  
بينما كان عليهم الأخذ بكل نظرياته ليستحقوا هذا اللقب (٨) . وواضح  
أن في هذا الرأى من المغالطة الواضحة ما يجعلنا نعجب لصدورها  
عن عالم مدقق مثل فان ستينبرجن . ففي رأينا أن عملية الاختيار والتفريق  
كانت هي السمة المميزة لفكر العصور الوسطى سواء الإسلامية منه  
أو المسيحية ، والفلاسفة انما يصنفون حسب النزعة الغالبة على فكرهم .  
ولو أخذنا برأى فان ستينبرجن لقلنا أنه لم يوجد مشائى واحد في  
العصور الوسطى بالرغم من أن الكثيرين يزعمون المشائية بل ونعتبرهم  
نحن كذلك نظرا للطابع المشائى الغالب على فلسفاتهم .

وكتاب « في النفس العاقلة » محاولة لدراسة النصوص  
الغامضة في كتاب النفس الأرسطى ، دراسة مستقلة تماما من أى تأثير  
اذ يقدم فيه سيجر تأويلا جديدا لأرسطو غير تأويل ابن رشد وغير

---

(٨) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après  
ses œuvres inédites. Tome II p. 674.

بتأويل القديس توماس ، أراد أن يظهر به أنه هو التلميذ المخلص لأرسطو ، وأن القديس توماس لا يعرف الفلسفة الحقيقية للفيلسوف ، إلا أنه احتفظ فيه بالقضايا الأساسية لنظرية وحدة النفس وهو يقدمها على أنها قضايا أرسطية . ويؤكد سيجر في هذا الكتاب أن العقل صورة لا مادية ، وكأى صورة لا مادية لا يمكنه الخضوع للمادة ليتحدد تحديدا جوهريا . ويذهب فيه الى ما ذهب اليه في كتابه السابق « مسائل في الكتاب الثالث » من أن النفس الانسانية واحدة وقديمة في الماضي وخالدة في المستقبل (٩) . وإذا كان اتحاد النفس العاقلة في الجسم اتحادا جوهريا لوجب القول بأن الجسم هو الذي يعقل *corpus intelligit* لا من القول بأن الانسان هو الذي يعقل *homo intelligit* . وفي الفصل السابع من هذا الكتاب ، بعد أن أدرك أن تعريفه للنفس لا يمكن أن يخفف من حدة نتائج النظرية الرشدية الخاصة بوحدة العقل في الجنس البشري ، يبدأ في بيان أن مبادئ أرسطو تؤدي بلا مفر الى القول بوحدة النفس العاقلة (١٠) . وأمام تعارض هذه النظرية مع العقيدة المسيحية يقول أنه في حالة الحيرة بين العقيدة والفلسفة لابد من التمسك بنور الايمان الذي يعلو على العقل (١١) . وهو يدافع عن نفسه قائلا انه كان يعرض فحسب لنظرية الفلاسفة وان كان هذا لا يحول دون تمسكه بشدة بتعاليم الكنيسة . ليس لنا أن نشك في صدق هذا الادعاء ؟! والا كيف نفسر كون الكنيسة بجلت القديس ألبرت عندما ذهب نفس مذهب سيجر بينما زجت بهذا الأخير في السجن ! ويذهب فريق من العلماء الى أن سيجر كان في حقيقة الأمر يؤمن بالفلسفة ولذا انتهى لقضايا مناقضة صراحة للعقيدة (١٢) .

---

(٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 448 — 449.

(١٠) Siger de Brabant : De anima intellectiva, dans Mandonnet : Siger de Brabant, 2ème partie p. 168.

(١١) Ibid p 169 et Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 646 à 468.

(١٢) Duhem : Le Système du monde V, p. 576.  
Mandonnet Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle, 1ère partie, p. 179.

وهناك على العكس فريق آخر ، من أبرز أعضائه فان ستينبرجن ،  
يصدق تماما ما يدعيه سيجر من تحول في موقفه من أجل المحافظة  
على تعاليم العقيدة المسيحية . وينضم كل من الأب شوساه Chossat  
والعالمة الألماني Bruckmüller بروكموللر الى هذا الفريق (١٢) .  
والحق أن سيجر ظل رشديا مخلصا الا أن تصاعد الضغط الديني  
وسيطرة الكنيسة الهائلة على الحياة الفكرية جعله يحاول التوفيق  
بين آرائه والعقيدة المسيحية كما بينا .

### (ج) موقف سيجر دي برايانث من خلود النفس :

حل سيجر مشكلة فساد النفس في المستقبل أو خلودها باختصار  
شديد في المسألة الرابعة من « النفس العاقلة » . ان النفس فيما  
يقول غير فاسدة لأنها ليست مادية بينما المادة هي مبدأ الفساد . ولا  
مادية النفس العاقلة نلاحظها بواسطة طبيعة عملها ، فهي تتقبل كل  
معقولات الأشياء المادية دون أن تشارك هذه الأشياء في مادتها .  
وهذه فكرة مشتركة بين كل المشائين المسيحيين . ويقدم في المسألة الخامسة  
من نفس الكتاب حلا لمشكلة قدم النفس في الماضي بطريقة مختلفة  
تماما ، إذ يحاول اثبات نوعا من الارتباط بين خلود النفس في  
المستقبل ووجودها منذ الأزل . النفس إذن أزلية وأبدية ، وإن كانت  
مخلوقة ، أي معتمدة على علة عليا تأتي بها للوجود . وهو يعتبر  
أن كون النفس صادرة من العدم يعني ببساطة أن لها علة . ويتناول  
في المسألة السادسة من هذا الكتاب مسألة مفارقة النفس للجسم  
ومصيرها بعد المفارقة ، وكان سيجر يدرك صعوبة هذه المشكلة خاصة  
وأنه يأخذ بتأويل ابن رشد ذلك في التأويل الوخيد السليم لأرسطو في  
رأيه . ذهب فيثاغورثا في محاولته لإيجاد حل لمشكلة علاقية النفس  
بالبدن الى أن النفس لا تفنى بفناء الجسد وإن كانت لا تفارق كلية  
المادة فهي متحدة دائما بعدد معين من الأفراد تمارس من خلالها  
عملها الخاص الا وهو التعقل . ومعنى هذا أنه لا وجود لمشكلة مصير

النفس بعد مفارقتها للجسم . وهذه الفكرة تخلق مشكلة خطيرة إذ أنها تلغى فكرة الجزاء في الحياة الأخرى . وحل سيجر هذه المشكلة حلا يشابه ما يذهب اليه المحدثون الآن وهو أن الأعمال الخيرة والسيئة تحمل جزاءها في ذاتها . لعله يكون قد اتضح من هذا العرض أن سيجر قال بنفس عاقلة واحدة تتصل على التوالي بأفراد النوع البشرى . وهذا ما يؤكد بالفعل في المسألة السابعة من هذا الكتاب وفي محاولته للإجابة عن هذا السؤال : هل النفس العاقلة تتعدد بتعدد الأجسام الانسانية ؟ ولا يفوته ، وقد تعلم الحذر ، أن يؤكد في أول هذه المسألة وفي نهايتها أنه لا يهدف للتوصل للحقيقة في هذه المسألة ، إنما هو يذكر فحسب رأى الفلاسفة ، وهو في حالة الشك يفضل بحسم تعليم العقيدة . ويقدم لنا سيجر في « في النفس العاقلة » خمسة أدلة على أنه لا توجد إلا نفس عاقلة وحيدة مشتركة بين كل الناس . وتعتمد برهنته على هذا المبدأ : ان النفس بما أنها جوهر لا مادي فلا يمكنها أن تتعدد داخل نوعها ، فالمادة هي علة التعدد (١٤) .

ومن الباحثين من يعالج هذه المسألة اعتمادا على ما جاء في « في قدم العالم » بما أن النفس عند سيجر كما هي عند أرسطو جزء من العالم الطبيعي يصدق عليها ما يصدق على هذا العالم . أكد سيجر في « في قدم العالم » استحالة افتراض خالق أول بالنسبة للأنواع الأرضية التي يوجد أفرادها بالتوالد كما أكد استحالة وضع بداية أو نهاية لحياة الكائنات اللامادية . فالعالم في كل مراحل كماله ( بما يتضمنه من أنواع ) مطبوع بطابع القدم . وهكذا يصبح هذا السؤال : « هل توجد حياة أخرى ؟ » سؤالا بلا معنى ، فالعالم أزلي أبدي (١٥) .

---

Mandonnet : Siger de Brabant : 1ère partie (١٤)  
p. 133 à 135, et 2ème partie p. 158 à 168 De anima intellectiva.

De Wulf : Histoire de la philosophie médiévale, (١٥)  
Tome II, p. 99.

Bréhier : La philosophie du moyen-âge. p. 336.



يمكننا القول اذن باختصار وبوضوح أن النفس العاقلة خالدة وأزلية عند سيجر تماما كما هي خالدة عند ابن رشد وإن كانت هذه النفس عندهما هي النفس الكلية ، نفس كل النوع البشرى أما النفوس القرذية فليس لها أى نصيب من الخلود عندهما .

وتتكون النفس العاقلة عند سيجر ، كما تتكون عند كل المشائين ، من عقل فعال ومن عقل ممكن ، وكان سيجر يذهب كرشدى مخلص ، قبل عام ١٢٧٠ - وهو العام الذى ظهر فيه التحريم الشهير كما أنه كذلك العام الذى كتب فيه توماس الأكوينى كتابه الشهير ضد الرشديين - الى أن العقل الفعال قوامه تفكيرنا التجريدى ، أما العقل الممكن فهو حامل هذا الفكر . وكان سيجر يعتقد أن هذين العقلين يستحقان أن يسميا ، نظرا لتحقيق نشاطهما فيثا بواسطة الصور الخيالية الشخصية ، بالنشاط الشخصى الخاص . وذهب سيجر فى كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » ، حيث يدافع بلا تحفظ ولا حذر عن القضايا الرشدية الأساسية فى النفس ، الى أن النفس الكلية الواحدة ( النفس الساقلة بالطبع ) تتحد بأفراد النوع الانسانى بواسطة قوتها الدنيا التى تعمل بواسطة الصور الخيالية ، تلك الصور التى تختلف من فرد لآخر . وذهب الى ماذهب اليه ابن رشد من أن العقل السلبى الهولانى واحد لدى كل أفراد النوع . ولا يتحد هذان العقلان ( أى العقل الممكن والعقل الفعال ) بالأبدان بجواهرهما بل بنشاطهما فحسب . ويرى سيجر وهو ما رآه ابن رشد أيضا أن العقل الممكن يعرف منذ الأزل العقل الفعال الذى هو فعله وكماله الا أنه لا يتحد به . وكلا العقلان الكليان عنده ، كما هما عند ابن رشد ، خالدان أزليان . ويمكن تلخيص نظرية سيجر فى علاقة العقل الفعال بالعقل الممكن الهولانى كالآتى :

١ - أن العقل الفعال يعمل فيثا ويصبح ملكا لنا بصفة شخصية بواسطة الصور الخيالية .

٢ - أن العقل ، سواء كان فعالا أم منفعلا ، مفارق لنا .

٣ - أن الصور الخيالية ما هي الا العناصر المادى فى عمل العقل أما من حيث عنصره الضرورى أى من حيث الفكر فان العقل لا يتحد



ننا . وقد لاحظ سيجر أن نظريته في وحدة النفس من شأنها أن تثير عددا من المشاكل التي تدور جميعها حول هذه المشكلة الأساسية : كيف يمكن لتعقل العقل الكلي المشترك أن يكون في ذات الوقت هو تعقل العقول الفردية ؟

ولذا وضع سيجر الركنتين الأساسيتين لهذه المشكلة : فمن جهة نحن كأفراد مدركين أننا نعقل ، ومن جهة أخرى لا يمكن للعقل أن يكون صورة جوهرية للجسم ، والعقل عنده يتحد بالأفراد بواسطة الصور الخالية Phantasmes التي هي صور شخصية . فإذا كان هذا الاتحاد عرضيا بالنسبة للأفراد ، فإنه بالنسبة للنوع الانساني اتحاد أساسي وجوهري . ويرى سيجر مثل ابن رشد ، أستاذ الذي يذكره كثيرا في كل مسائل كتاب « مسائل في الكتاب الثالث » كمصدر أساسي يعتمد عليه ، أن العقل الفعال والعقل الممكن ليسا جوهرين بل هما قوتان لنفس الجوهر (١٦) .

الا أن هذا الموقف الرشدي الذي التزم به سيجر تغير ، في الظاهر على الأقل ، ابتداء من عام ١٢٧٠. وذلك على أثر هجوم القديس توماس على الرشديين في كتابه الشهير « في وحدة العقل » . ولذلك نرى سيجر يجتهد في أول رد له على توماس ، وتقصده به كتابه « في العقل » ، في أن يظل مخلصا لوحدة النفس . ويحاول الرد على الاعتراضات التي وجهها القديس توماس ضد الرشديين . إلا أن كتابه الأخير في النفس « في النفس العاقلة » يكشف عن تردد واضح في موقفه ، كما يكشف عن احساس بصعوبة التغلب على الاعتراضات التي تثيرها نظرية وحدة النفس العاقلة كما يكشف عن عودة ، لا ندري ان كان صادقا أم لا ، لتعاليم العقيدة المسيحية (١٧) .

---

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, (١٦)  
p. 431 — 432 et Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de anima, dans Van Steenberghen : Siger de Brabant, 1ère partie, p. 165 à 173, et Ibid 2ème partie 628.

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, (١٧)  
p. 387.

ونلاحظ تغييرا آخر طرأ على نظريته في العقل الفعال على اثر ازدياد الضغوط الديني وعلى اثر قمع حرية الفكر الذي قامت به الكنيسة بهمة لم تعرف الكلال . فهو في « في العقل » يذهب الى أن العقل الفعال هو الله نفسه مع تأكيدته على أنه يدخل في تكوين للنفس العاقلة من حيث مساهمته في عملها التجريدي . واعتبار العقل الفعال هو الله فهو دليل على أن التشبيهات الأغلطونية المحدثه قد أفسدت نقاء أرسطية سيجر إذ كان قبل ذلك في كتابه « مسائل في الكتاب الثالث » يعتبر العقل الفعال جزءا من النفس العاقلة دون أي ذكر لتمائله مع الله . وفي هذا الكتاب الأخير كان سيجر يرفض أي علاقة بين الجواهر المفارقة، ولكنه « في العقل » يذهب الى أن هذه الجواهر تعرف بعضها البعض بواسطة نوع من الاتحاد المباشر بل ان الله ذاته يعرف بهذه الطريقة . وتذكرنا هذه النظرية بالنظرية اللاهوتية الخاصة بأدراك السعداء لله عند توماس الأكويني (١٨) .

هل تخلى سيجر بالفعل عن القضايا الرشدية الأساسية في النفس نتيجة للهجوم على الرشدية ؟ أم هل استمر ايمان سيجر بقضية وحدة النفس ؟ ان ما تحدد اجابتنا عن هذا السؤال هو مدى اعتقاده في وحدة العقل الفعال . وبالرغم من أن وحدة النفس العاقلة عند ابن رشد كانت تعني وحدة العقل الفعال من جهة ، ووحدة العقل الهولاني من جهة أخرى ، فان القول بوحدة العقل الفعال فحسب يكفي لتكفير صاحبه ويكفي لجعله يقول بوحدة النفس العاقلة . وفي رأينا أن سيجر قال بوحدة كل من العقل الفعال من جهة والعقل الهولاني من جهة أخرى كما بينا في العرض الذي قدمناه . فالأفراد يختلفون فيما بينهم عقلا نتيجة لاختلاف الصور الخيالية الشخصية الفردية . لقد انكر سيجر ، مثله مثل استاذة ابن رشد فردية العقل ، فالخالد الأزلي عندهما هو العقل الانساني على الاطلاق ، هذا العقل الواحد المشترك بين الجميع .

## الخلاصة :

اختلف سيجر دى مع « الفيلسوف » ، ومع شارحه الأعظم من حيث أن النفس لم تكن عنده هي صورة جوهرية للإنسان ، أى أنه اختلف معهما في تعريف النفس . إلا أنه أخذ ، فيما عدا ذلك ، بكل دقائق تأويل ابن رشد لنظرية النفس الأرسطية . فالعقل عنده واحد كما هو عند ابن رشد ، سواء كان هذا العقل هو العقل الفعال أم كان عقلا منفصلا . والعقل الفعال والعقل الهولانى عنده كما هما عند ابن رشد ، خالدان أزليان لكونهما كليين ، أما العقل الفردى فهو فان بقاء الجسد . والعقل الفعال عند كليهما خارج النفس الانسانية القرنية . وإن كان سيجر في مؤلفاته الأخيرة - متأثرا بالأفلاطونية المحدثة - قد ربط بينه وبين الله . وصحيح أن كتابى سيجر في النفس « فى العقل » و « فى النفس العاقلة » يعكسان تراجعاً واضحاً عن هذا الموقف الرشدي الذى تحدثنا عنه ، إلا أننا نعتقد أنه كان تراجعاً ظاهرياً نتيجة للاضطهاد الدينى والفكرى السائدين فى الفترة التى ظهر فيها هذان الكتابان . ومن الصعب فيما نعتقد أن يتصادف حدوث هذا التراجع فى نفس الفترة التى اشتد فيها الهجوم على الرشديين ، وإن يحدث الالتزام بالعقيدة وبقضايها فجأة على أثر اشتداد قسوة الكنيسة على الخارجيين على العقيدة . وهل يمكن أن يحدث فى العصور الوسطى تغييراً فكرياً عميقاً مثل هذا الذى نلاحظه عند سيجر وفى فترة قصيرة للغاية كما كان الحال بالنسبة لفيلسوفنا ثم نصدق أنه ؟

## الفصل الرابع

### نظرية النفس العاقلة عند المدرسة الرشدية اليهودية

أولا - نظرية النفس العاقلة عند موسى بن ميمون :

يؤكد موسى بن ميمون على أهمية علم النفس ويقول في الدلالة :  
« أن من لم يدرس الأعمال التي تتناول العقل لن يفهم الكثير في  
الميتافيزيقا » (١) .

(١) ماهية النفس العاقلة عنده :

« النفس عنده هي التي تحرك الإنسان وهي صورته ، وهي ليست  
جوهرًا بل هي نشاط موحد ، كما أنها واحدة وإن تعددت وظائفها .  
وبعض هذه الوظائف تسمى نفوسا ولذا يتوهم الكثيرون أن هناك  
الكثير من النفوس . ويقسم ابن ميمون النفس إلى خمس والمقصود  
هنا طبعا خمس وظائف وهي النفس الغازية ، والحساسة ، والمتخيلة ،  
والشهوانية والعاقلة (٢) . والنفس التي تمثل صورة الإنسان هي  
النفس العاقلة فحسب (٣) . والإنسان الحقيقي هو الذي يحصل على

---

(١) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 68, p. 303.

(٢) Ibid : 1ère partie, chap. 72 p. 355 ; 3ème partie : chap. 12, p. 80 ; et Lévy : maimonide p. 97 — 98.

(٣) Le guide des égarés : 1ère partie. chap 41 p. 146.

هذه الصورة باتحاد العقل السلبى بالعقل الفعال . أما من لا يستطيع تحقيق هذا الاتحاد فإنه لا يكون إنسانا بل هو حيوان له وجه انساني . ويمكن اعتبار النفس بمثابة المادة واعتبار العقل بمثابة الصورة (٤) .

### ما هي علاقة النفس بالجسم عنده ؟

ان الادراك العقلى ليس مقره المادة وان كان مرتبطا بها بواسطة قدرة التفكير التى هى قدرة فيزيقية . ان القدرة العاقلة قدرة فى جسم لا تنفصل عنه ولا تفارقه . الا أن العقل المستفاد ليس كذلك بل هو مفارق للجسم وهو يفيض عليه . ان الانسان ليس وحدة بل هو ثنائية عند ابن ميمون ، والدليل على هذا أن العقل المستفاد وحده هو الخالد وهو وحده الذى ينفصل عن الجسم عند الوفاة . وطوال حياة الانسان يختلط العقل المستفاد فيه بالنفس ، وبهذا المعنى ترتبط المعقولات بالمادة . العقل هو الصورة اذن والنفس هى المادة والاثنان يكونان وحدة واحدة . والعقل المستفاد هو صورة الصورة ( أى هو صورة العقل ) ، فهو تلك الصورة التى يحققها الانسان بمجهوده الشخصى ، وهو جوهر مفارق وبسيط أى هو العقل الذى يفيض علينا ليربط بيننا وبين الله (٥) . والعقل مبدئيا ليس الا استعدادا خالصا يتحول الى الفعل عندما يستقبل الصور أى مبادئ الأشياء . ان العقل يستقبل أولا هذه الصور كأنها أشياء خارجة عنده ، وهو فى هذه الحالة يكون عقليا سلبيا nous pathetikus . ثم تبدأ فاعلية العقل العاقل بالنسبة للصور التى يستقبلها ليتعرف لا على أشياء غريبة عنه بل على طبيعته الخاصة من خلال هذه الصور . وفى هذه اللحظة يصبح كل من العقل والمعرفة المعقولة شيئا واحدا . ان هذا الايجابىة التى تتم بواسطة النشاط العاقل هى العقل الفعال nous Poietikos ان العقل السلبى بالنسبة للعقل الفعال هو بمثابة

---

(٤) Ibid : 1ère partie, chap. 7 p. 51 et 3ème partie chap. 8 p. 48.

Maimonide : Le guide des égarés. Tome 1, chap. (٥) 32 p. 109 — 110 et 2ème partie chap. 52 p. 107.



المادة بالنسبة للصورة ، ولذا فالعقل السلبي فان والعقل الفعال خالد . ان العقل الفعال عند موسى بن ميمون هو اذن الذى يجعل المادة تتقبل الصورة أى أنه هو الذى يجعل العقل السلبي الذى يلعب دور المادة يتقبل الصور المعقولة ، فدوره هو تحويل العقل السلبي الى عقل مستفاد . وفعل العقل الفعال دائم لا يتوقف أبدا ، أى هو يحول باستمرار العقل بالقوة الى عقل بالفعل ، وعدم تجلى هذه الفاعلية اذا حدث انما يرجع الى خلل فى المادة (٦) . والعقل المستفاد تبعاً لذلك ليس قدرة فى جسم بل هو مفارق للجسم الانسانى وهو يفيض على هذا الجسم .

لم يكن أرسطو يعتقد فى وجود عقل ( فعال ) *nōus* موجودا خارج العقل الانسانى ، أما المشاؤون العرب فقد اجتهدوا فى التوفيق بين أرسطو والأفكار الأفلاطونية الحديثة وخاصة نظرية الفيض ، ولذلك ذهبوا الى أن العقل الفعال ليس قدرة من قدرات النفس الانسانية بل هو آخر العقول المفارقة الخالصة . وقد ذهب ابن ميمون مذهب الاسكندر الأفروديسى فى تأويله لنظرية العقل الأرسطية فاعتبر أن العقل الفعال موجود خارج الانسان وان لم يوحد بينه وبين الله . ولكنه من جهة أخرى رأى ان ثمة عقل فعال خالد خاص بكل نفس فردية ، وهو فى هذا يخالف كلا من الأفروديسى وابن رشد . ذهب ابن ميمون الى أن العقل الفعال الكلى موجود خارج النفس معتقداً انه يتبع فى ذلك أرسطو وغير منتبه الى أن هذا القول هو فى الحقيقة قول ابن رشد . كما ذهب مذهب المشائين العرب المتأثرين بالأفلاطونية بقوله ان العقل الفعال يخلق بالفيض . ان العقل الفعال عند ابن ميمون يفيض على عقولنا ، وهو مصدر لا ينضب للفيض (٧) . يقول ابن ميمون « ان الذى يمنح الوجود للعقل هو أيضاً عقل ، انه العقل الفعال . . . ان دور العقل الفعال

---

Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 12 (٦)  
p. 99 — 100 et chap. 18 p. 138 et suivant et Lévy : Maimonide  
p. 107 — 108.

Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 68, p. 304. (٧)  
et 2ème partie, chap. 12 p. 100 et suivant.

الموجود فينا والذي يفيض عن العقل الفعال الكلى هو نفس دور عقل  
أى فلك . وقد فاض هذا العقل عن العقل الخالص وبه يدرك الفلك العقل  
الخالص » (٨) .

ويختلف حظ الأفراد من حجم فيض العقل الفعال على عقولهم  
لاختلاف درجة استعداد نفوسهم العاقلة لاستقبال هذا الفيض .  
وكمال الانسان فى أن يتحول الى عقل بالفعل أى الى عقل مستفاد ولا  
يتحقق هذا الكمال الا للسعداء الذين لديهم أكبر استعداد ممكن لتلقى  
فيض العقل الفعال (٩) . أما العقل الهولانى عنده فهو فاسد كما  
ذهب ابن رشد .

ولابد من الحديث هنا عن نظرية النبوة عند ابن ميمون لأهميتها  
بالنسبة لنظرية النفس العاقلة عنده . جاءت نظرية ابن ميمون فى النبوة  
نظرية فلسفية تماما لأن للنبي عند اليهود دورا دينيا واجتماعيا من الدرجة  
الأولى . فالنبي نظرا لطبيعته الروحية والجسمانية أكثر الناس قابلية  
لاستقبال الفيض المستمر الآتى من العقل الفعال . والوحى ثابت  
لا يتغير ، فهو حقيقة خارج الانسان ، ولكل فرد استعداد معين  
لاستقباله . ان النبوة فيض من الله بواسطة العقل الفعال على القدرة  
العقلية أولا ثم على القدرة الخيالية ثانيا . وهى اذا فاضت على  
القدرة العقلية وحدها خلقت طبقة العلماء المتأملين ، أما اذا  
فاضت على الخيال وحده فانها تخلق طبقة رجال الدولة والمكشوف  
عنهم حجاب الغيب . والنبي وحده هو الذى يكون الفيض بالنسبة له على  
قنرتين ، أى على قدرته العقلية وعلى قدرته الخيالية على السواء .  
وهذا الفيض الذى يفيض على النبي كاف لينتشر ، من خلاله ومن خلال  
القوانين التى يقدمها ، على بقية الناس . ويقوم كل مجتمع منظم على  
النبوة ، وما دور الحاكم الا الخضوع لتعليماته (١٠) . ونظرية النبوة

---

Ibid : 2ème partie, chap. 4 p. 57. (٨)

Ibid : 3ème partie, chap. 27 p. 212. (٩)

Brehier : La philosophie du moyen-âge, p. 249, (١٠)  
et le guide des égarés : 2ème partie chap. 37 p. 291.

هذه ليست من ابتكار ابن ميمون بل كان أول من ابتكرها هو ابن سينا ثم تبلورت بعد ذلك في فلسفة الغزالي . وكان رينسان يعتقد أن هذه النظرية ، مع غيرها من النظريات ، قد أخذها ابن ميمون عن ابن رشد حتى أنه اعتبر أن كل فلسفة ابن ميمون لا ينقصها إلا اسم ابن رشد . إلا أن هذه النظرية ، على سبيل المثال ، تبين مدى ابتعاد ابن ميمون عن الخط الأساسي في فلسفة ابن رشد . فابن رشد فيلسوف مشائي يجتهد دائما أن يظل في دائرة الفلسفة الأرسطية الخالصة ، أما ابن ميمون فهو عالم لاهوت ملتزم بعقيدته وكل همه لا اكتشاف الحقيقة الفلسفية بل إعطاء العقيدة اليهودية تفسيراً فلسفياً يفيدها ؛ إلا أن هذا لا يمنع أن يكون ابن ميمون قد أخذ بعض عناصر نظرية ابن رشد في النفس فالنفس العاقلة عنده هي صورة الانسان كما رأينا ، تماما كما هي عند ابن رشد ، والعقل الهولاني فاسد عند كليهما والعقل العفال الكلي خارج الانسان ، وإن أضف ابن ميمون أن لكل فرد عقل فعال خاص وفردى وخالد أيضا .

#### (ب) الخلود عند ابن ميمون وموقفه من نظرية وحدة النفس :

أما فيما يتعلق بمصير النفس الانسانية بعد الموت فيمكننا القول أن ابن ميمون كان متأثراً من ناحية بابن رشد ، كما كان من ناحية أخرى مبتكراً لنظرية لاهوتية يهودية . لم يكن الخلود عنده من نصيب النفوس الانسانية كافة بل كان من نصيب نفوس الصفوة فحسب . تلك النفوس التي يسميها الكتاب اليهود عادة في العصور الوسطى بنفوس المقسطين Les Justes (١١) . كيف يكون ذلك ؟ رأينا أن العقل الانساني عنده يمكنه التحول الى عقل بالفعل عند الصفوة وعندئذ يكون قد حقق كماله ، وهو بادراكه للمعقول يكتسب الفضائل العقلية فيضمن الخلود (١٢) . وتتميز هذه النظرية كما هو واضح بصبغة صوفية واضحة للغاية خلت منها تماما نظرية ابن رشد اللهم الا لو أخذنا بما جاء في رسالته عن الاتصال . ويذهب جيلسون الى أن ابن ميمون

---

(١١) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 70, p. 327.

(١٢) Le guide des égarés : 3ème partie, chap. 54 p. 462.

قال بنظرية في النفس متأثرة بشدة بابن رشد أدت به الى تصور خاص جدا في الخلود . ان الانسان يمتلك العقل السلبي فعلا كشيء خاص به وهو يتحول عند بعض الناس بواسطة تأثير العقل الفعال الى عقل مكتسب . ويختلف هذا العقل المكتسب باختلاف درجة كمال الانسان . ويعود هذا العقل ليتحد بالعقل الفعال بعد الوفاة ، وعلى الانسان أن ينقذ بقدر الامكان ذاته بأن يثرى عقله من خلال الاشتغال بالفلسفة (١٣) ونعتقد أن جيلسون كان يقصد بذلك أن ابن ميمون اعتمد على الكثير جدا من أسس نظرية النفس العاقلة عند ابن رشد الا أنه كون من هذه العناصر ، ومما أضافه اليها من عناصر لاهوتية يهودية ، نظرية خاصة بتميزة في الخلود .

ذهب ابن ميمون كاستاذ ابن رشد الى أن مبدأ التعدد في الموجودات التي بها مادة ، ومنها الانسان ، هو المادة ، أما مبدأ التعدد ، في العقول المفارقة للأجسام فهو مبدأ مختلف تماما الا وهو العلاقة بين العلة والمعلول . فالنفوس الانسانية نظرا لاتحادها بالأجسام خلال الحياة تتميز بعضها عن بعض بهذه الأجسام ، أما بعد الوفاة فانها تصبح بلا أجسام وبالتالي فهي لا تقبل التعدد بأي شكل من الأشكال الا من حيث ان بعضها هو علة وجود الأخرى . ويعترف ابن ميمون نفسه بأخذ هذه النظرية عن ابن باجة الذي تأثر به ابن رشد من قبل (١٤) . ابن ميمون يقول اذن بوحدة النفس العاقلة وهي أهم نظرية ميزت الفلسفة الرشدية ويدهشنا في الحقيقة قول ابن ميمون بهذه الفكرة بالرغم من تمسكه الشديد بعبارة الدينية ، وهو لم يقل بها أبدا بالطبع بوضوح وبجزم وانما قال لك من خلال تلميحات موحية (١٥) .

حاول ابن ميمون ، انقاذاً لفكرة الخلود الفردي ، أن يبرز فكرة خلود العقل المستفاد أو المكتسب . ولفهم نظرية ابن ميمون في النفس لابد ان

---

(١٣) Gilson : History of christian philosophy in the middle ages p. 230.

(١٤) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 187-188.

(١٥) Maimonide : Le guide des égarés. Tome I, chap. 70 p. 328.



نضع دائماً قى اعتبارنا أنه كان فى المقام الأول لاهوتياً ولذلك فهو حريص بالرغم من أرسطيته ، وبالرغم من أنه لم ينجح فى تحقيق ذلك بشكل ملحوظ فى رأينا ، على التمسك بفكرة الخلود الفردى التى تقول بها كل الأديان .

وعلى الرغم من أن ابن ميمون قد اتفق مع معاصره ابن رشد فى التفرقة بين المعانى الظاهرة للعقيدة التى هى نصيب العامة ، وبين المعانى الباطنية التى هى نصيب الصفوة فقط ، فإنه اختلف معه صراحة فى مطالبته بضرورة الكشف عن بعض الحقائق الأساسية للجميع . ويبدو أنه اعتبر هذه الحقائق ضرورية للناس كافة من أجل الفوز بالخلود وبالرحمة . وكان هذا المفهوم هو أساس تصوره للخلود فى المشنه تورد (Mishneh Torah) فالخلود والسعادة الأبدية متوقعان عند ابن ميمون اذن على معرفة عدد من الحقائق سدها هو بثلاث عشرة ، منها وجود الله ، ووحدته ، وخلوده ، والثواب والعقاب فى الآخرة والبعث (١٦) .

#### الخاتمة :

يمكننا القول بعد هذا العرض ان نظرية النفس العنيفة عند ابن ميمون نظرية أرسطية - رشدية فى خطوطها العريضة ، أو من حيث الأسس التى اعتمدت عليها . وإذا كان ابن ميمون قد جاء ببعض الابتكارات فمرجع ذلك الى كونه عالم لاهوت ورجل دين قبل كل شئ . فهو يفكر وفى ذهنه دائماً محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لصالح الدين وليس لصالح الفلسفة . فالذين عنده هو الغاية وتفسيره عقلياً . بقدر المستطاع هو هدف كل فلسفته .



## ثانيا - نظرية النفس العاقلة عند اسحاق البلاغ :

### (١) علاقة النفس بالبدن عند البلاغ :

كان حديث البلاغ عن النفس مختصرا وغامضا بحيث أن دارس فلسفته لابد وأن يجد صعوبة في تكوين فكرة واضحة ومتكاملة عن نظريته في النفس العاقلة . ولم نجد نصا واحدا يعالج تعريف النفس أو ماهيتها عنده . ولذا نغفل الحديث في هذا الموضوع . اما عن علاقة النفس بالجسم فان النصوص التي تتناولها عند البلاغ غامضة جدا بحيث يصعب علينا تبين ما يريد قوله . والنص الاساسي عنده في هذا المجال عبارة عن ملحوظة له على نص من مقاصد الفلاسفة للغزالي يبرهن فيه الغزالي على أن فعل التعقل ليس جسمانيا . يقول البلاغ تعليقا على رأى الغزالي « ان النفس بالفعل ليست في الجسم ، لأنها لا تستقر كما نعلم في مكان » (١٧) .

ويحاول فاجدا أن يوضح هذا النص بالرجوع الى ما يمكن بان يكون البلاغ قد اعتمد عليه لتكوين رأيه . فمن المعروف أن أرسطو كان يعتقد أن كل قوى النفس - بما فيها القوة العاقلة - تحتاج بالضرورة لتأدية وظائفها ، الى الجسم ، اذ قال أرسطو في « النفس » : « واذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير . ولكن اذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل ، أو لا يتفصل عن التخيل ، فان الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن » (١٨) . ومن جهة أخرى أكد ابن رشد في تأويله لهذا النص أن العقل المادى عند أرسطو مفارق للجسم وان كان من جهة أخرى لا يمكنه التعقل بدون الخيال . ويبدو أن هذا كله كان في ذهن البلاغ عندما كتب هذا النص . وفي ضوء ما سبق يكون تفسير هذا النص كالاتى : من المؤكد أن النفس تمارس نشاطا خياليا ونشاطا عاقلا . وبينما يرتبط النشاط الأول بالجسم فان النفس ذاتها ليست مرتبطة به بما أنها لا يمكن أن تستقر في مكان . لا توجد

---

(١٧) Isaac Albalag : Note LXXVI dans Vajda : Isaac Albalag p. 239.

(١٨) كتاب النفس : ص ٦ .

اذن وسيلة طبيعية لتفسير كيف يمكن للنفس أن تمارس هذين النمطين من الوظائف في آن واحد . لا بد من الرجوع اذن « للمعجزة » لتفسير ذلك (١٩) .

(ب) خلود النفس العاقلة عنده وموقفه من نظرية وحدة العقل :

وتلعل المشكلة الثانية التي يعالجها البلاغ بعد مشكلة علاقة النفس بالبدن هي مشكلة مصير النفس العاقلة بعد فساد اتحادها العرضي مع الجسم . وهو يناقش هنا مشكلة « وحدة العقل » الشهيرة . والغريب أننا نجده يتخلى في هذا المقام عن اخلاصه الدائم للرشدية . ويمكننا فهم هذا التخلي بسهولة لو وضعنا في اعتبارنا ان نظرية ابن رشد في وحدة النفوس المفارقة للجسم لا يمكن قبولها في حالة الالتزام بالعقيدة الدينية التي تتمسك بفكرة الجزاء الفردي كقضية ايمانية اساسية . ولا يتفق ميل البلاغ للحل الديني في هذه المشكلة ، وهو الفيلسوف العقلاني الجريء ، مع اتجاهه الفلسفي العام . ألم يقل البلاغ عن كتابه ، مقارنا اياه بدلالة الحائرين لابن ميمون : « ان هذا الكتاب ليس له طابع ديني ( نوراني ) مثل كتابه . وهو غير موجه للعمامة ، واذا حاول أحدهم بالصدفة قراءته فانه سيميله وسيعرض عنه لأنه لن يفهم منه شيئاً منذ البداية » (٢٠) . الا أنه يقول أيضاً في تصدير كتابه ان الاعتقاد في خلود النفوس والاعتقاد في وجود الثواب والعقاب يكونان ، مع الاعتقاد في وجود اله عادل يشيب ويعاقب ، وفي وجود عناية الهية ، العقائد المشتركة بين كل الشرائع المنزلة ، بل ان الفلسفة تقبلها وتحاول البرهنة عليها . ولكن بينما تعلمنا الشريعة الموحدة هذه الحقائق وفق منهج يتفق وادراك العمامة أي بمنهج روائي قصصى نجد أن الفلسفة تعلمنا أياها بالمنهج البرهاني الذي لا يصلح إلا للخاصة (٢١) .

---

Vajda : Isaac Albalag, arverroïste juif, traducteur (١٩)  
et annotateur d'Al Ghazali p. 16.

Vajda : Isaac Albalag p. 165 — 166. (٢٠)

Isaac Albalag : Prologue dans Vajda : Isaac Albalag p. 16. (٢١)

ويرى البلاغ أن هناك عدة أسباب لتعدد الموجودات وتفرداتها .  
فالتعدد يرجع إما لاختلاف الصور ، وإما لاختلاف المادة الحاملة  
للصورة ، وإما للزمان ، وإما أخيراً للعرض . ومن الواضح طبعاً أن  
التعدد بالنسبة للموجودات ذات المادة يمكن أن يرجع للعوامل الثلاثة  
الأخيرة فحسب لأن الصورة تكون في حالة هذه الموجودات واحدة بالنسبة  
لكل أفراد النوع . وبالنسبة للنفس الانسانية عندما تفارق الجسم  
بعد الموت ، أى عندما لا تصبح هناك مادة بالنسبة لها ، فإن المادة  
لن تكون بالنسبة لها مبدأً من مبادئ التعدد . والزمان كذلك ليس عاملاً  
من عوامل التعدد بالنسبة للنفس الانسانية لأنها ( أى النفس الانسانية )  
لا تتحرك بذاتها وبالتالى فهي لا تقع تحت طائلة الزمان . وبعد الموت  
لا تختلف النفوس فيما بينها بسبب الأعراض التى كانت تختلف بواسطتها  
أثناء اتحادها بالجسد بل تختلف فحسب بسبب الأعراض الخاصة  
بها كجواهر قائمة بذاتها مثل عرضي العلم والجهل . أن مثل هذه  
الأعراض تصبح بعد الموت هي علة الاختلاف الوحيد بين النفوس أى  
تصبح هي مبدأ التفرد والتعدد بالنسبة لها . والبلاغ يعرف تماماً  
الاعتراض الذى يمكن أن يوجهه ابن رشد لمثل هذه النظرية في التفرد  
والتعدد . ففي إمكان ابن رشد ، في حدود أسس نظريته الخاصة  
بوحدة النفس العاقلة ، أن يقول معترضاً أن المعرفة التى تمتلكها  
النفس المفارقة للجسم ليست هي ذات المعرفة التى تكون لديها خلال  
اتحادها بالجسم قبل الموت . إنها معرفة من نوع آخر تتساوى  
فيها كل النفوس . إلا أن البلاغ يرفض « صراحة » ( ولنا تحفظ على  
هذا اللفظ إذ نعنى به صراحة القول وإن كنا لا نعنى به صدقه ) نظرية  
ابن رشد ويفضل عليها نظرية الغزالي . يقول « اننا ، نحن الذين  
نؤمن بالتوراة ، أبعد ما نكون عن الايمان بنظرية ابن رشد . أن نظرية  
الغزالي أفضل ، لأننا لو أخذنا بالنظرية المضادة ( ويقصد بها نظرية  
ابن رشد ) فلن يكون هناك جزاء ولن يكون الحكيم أفضل من الغبي  
بأى حال من الأحوال .

والحقيقة انه قد تبين من كتاب النفس أن العقل بالفعل هو صورة  
النفوس الانسانية ، ولهذا فتلك تختلف فيما بينها عندئذ بما اكتسبته

من هذه الصورة ومن هذه الزاوية يصيبها التعدد مثلما تختلف الصور  
المفارقة فيما بينها بصورها ، (٢٢) .

ويعتقد فاجدا أن البلاغ لم يقبل حلا دينيا لهذه المشكلة الفلسفية  
الخطيرة بل اقترح حلا عقلانيا من شأنه انقاذ مفهوم تمايز النفوس  
وتعددتها بعد تجردها من المادة : فالنفس فيما ذهب البلاغ تحقق كمالها  
بواسطة التحقق الكامل لامكانياتها العقلية . وهى تكون كاملة اذا  
ما تحولت كلية الى عقل بالفعل ، ان الجزء العاقل فقط هو الخالد فى  
النفس الفردية ، وهو يدخل العالم المعقول بما اكتسبه من عقل بالفعل .  
وتختلف النفوس فيما بينها باختلاف قدر ما اكتسبته من العقل  
بالفعل (٢٣) .

وسواء كان ما قدمه لنا البلاغ حلا عقلانيا متأثرا بمذهب  
ابن سينا كما ذهب فاجدا ، أم كان كما نعتقد نحن محاولة للخروج من  
مازق كان سيجد نفسه فيه لو أنه أخذ بنظرية ابن رشد فى وحدة النفس ،  
فان هذا الحل يتعارض بشدة مع التفسير الذى يقدمه لنا البلاغ  
لقصة الخلق . يوحى هذا التفسير بقوة بأن فيلسوفنا يؤكد عودة العقل  
الانسانى بعد تخلصه من المادة الى العقل المفارق . ومعنى هذا  
أن فيلسوفنا عاد فذهب مذهب ابن رشد بعد أن كان يدعى رفضه .  
ألا يعطينا هذا التخييط أو هذا التردد حق الاعتقاد أن الحل الذى  
اقترحه صاحبنا كان فى حقيقة أمره حلا صوريا تماما لا يعكس اقتناعا  
حقيقيا ؟ وتوضيحا لرأينا نقول ان البلاغ ذهب فى تفسيره لقصة  
الخلق الى أن ثمة حرارة روحية ( لا مادية ومعقولة ) تفيض عن الأجسام  
السماوية على العناصر ، وهى علة التوالد . وبواسطة هذه الحرارة  
السماوية تكون العناصر المختلفة الكائنات التى تتوالد . ويطلق  
على هذه القوة اسم الطبيعة كما يطلق عليها اسم القدرة الخالقة  
أو النفس . فكها مصطلحات تدل على مفهوم واحد ألا وهو الصورة  
الموجودة فى حرارة سماوية معينة لأن لكل جسم سماوى حرارته

---

Isaac Albalag : Note LXXVI p. 244.

(٢٢)

Vajda : Isaac Albalag, p. 245.

(٢٣) .



السماوية الخاصة به . وتسيطر كل من النفس الحيوانية الكلية والنفس النباتية الكلية ، على كل من النفس الحيوانية والنفس النباتية الموجودة فينا طوال مدة وجود هاتين النفسين فينا ، وبعد انفصالهما عن الجسد تتحد هاتان النفسان . بالنفسين الكلّيتين ، تماما كما تعود القوة العاقلة عندما تصبح عقلا بالفعل الى مصدرها الذي هو عالم العقل . أما اذا كانت هذه القوة العاقلة الموجودة فينا مجرد قوة لم تكتسب بعد صورة العقل الفعّال فانها تعود من النفس الحيوانية والنفس النباتية الى هذه الحرارة الطبيعية التي هي « نهر النار » (٢٤) .

ألا يعنى هذا الحديث أن النفوس العاقلة الفردية تعود بعد الوفاة للنفس الكلية التي هي مصدرها لتذوب فيها ؟ ( وهذا بالطبع فى حالة تحقيقها لقدراتها العقلية أى اذا أصبحت عقلا مكتسبا أو عقلا بالفعل ) وأليس هذا ما قاله فيلسوفنا العربى العظيم ابن رشد قبل هذا الفيلسوف اليهودى ؟ ولا بد أن وطأة الدين والمناسقات الحامية حول قضية وحدة النفس التى عاصرها البلاغ عند زملائه اللاتين المسيحيين جعلته يعلن تراجعاً عن هذه القضية الرشدية بالذات وأن أمن فى الحقيقة بالنظرية الرشدية فى النفس . وعندما يقول البلاغ أنه يرفض نظرية ابن رشد ويفضل عليها نظرية الغزالي ، لأن النظرية الأولى تتعارض ومفهوم الجزاء الأخرى وهو ما يحرص عليه كيهودى مؤمن ، فإنه يلخص كل موقفه : فلم يكن فى استطاعة البلاغ الأخذ بقضية ، حتى وإن اقتنع بها عقلياً ، تتعارض صراحة مع العقيدة ، قضية استحيل التوفيق بينها وبين العقيدة اليهودية بأية صورة من الصور .



## الخاتمة

ما يزال فكر ابن رشد يمثل مجالا فسيحا للبحث : فثمة مؤلفات من مؤلفاته العديدة تنتظر النشر والتحقيق ، وما يزال العديد من النصوص الغامضة والعسيرة ينتظر الشرح والتفسير ، وما يزال البحث عن مصادر ابن رشد المختلفة وعن تأثيره في من خلفه ، سواء كانوا مسيحيين أم يهودا دون استكمال . وما هذا البحث الذي قدمناه الا دراسة لأحد هذه الجوانب ونعنى به أثر ابن رشد في فكر بعض فلاسفة ولاهوتى المسيحية واليهودية فى العصور الوسطى . ورأينا أن نبداً دراستنا بباب تمهيدى عن الرشدية اللاتينية واليهودية من حيث نشأتها وتطورها ، فتناولنا فى الفصل الأول من هذا الباب حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة ونقصد بهم ابن رشد ، وألبرت الكبير والقديس توماس الأكويني اللذين يمثلان الأرسطية المحافظة أو الأرسطية الارثوذكسية كما كان يطلق عليها ، وسيجر دى برابانت أمام الأرسطية الرشدية أو الأرسطية الهرطقية كما يطلق عليها ( وقد اكتفينا بدراسته لأنه أهم ممثلى هذه النزعة وإن وجد غيره كثيرون يستحقون الدراسة مثل بوييس دى داسى وبرنييه دى نيفل ) ، وموسى بن ميمون أعظم لاهوتى اليهودية المتفلسفين واسحاق البلاغ الفيلسوف الرشدى اليهودى الحق ممثلين للرشدية اليهودية . وقد وضعنا هذا الفصل لسببين أولا لأننا اعتقدنا أن دراسة حياة ومؤلفات السابق ذكرهم من تلاميذ ابن رشد ستساعدنا على تحديد حجم تأثير ابن رشد فى كل منهم ، ومن جهة أخرى فأن هؤلاء الذين تناولتهم هذه الدراسة لم يكتب عنهم فى اللغة العربية الا فيما ندر بالرغم من أهميتهم الفلسفية فأردنا تغطية هذا النقص . وفى دراستنا لمؤلفاتهم ركزنا على تلك التى لعبت دورا هاما ومؤثرا فى حركة الفكر الفلسفى وفى تطوره . وخصصنا الفصل الثانى من هذا الباب لدراسة تاريخ الأرسطية والرشدية فى أوروبا المسيحية . وكانت القضية المحورية فى هذا الفصل والتى حاولنا دراسة كل جوانبها هى تحديد بدء التأثير العربى بعامة ، والرشدى بخاصة ، على الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر الوسيط . كما حاولنا معرفة لمن كانت

الأولوية فى التأثير على الفكر المسيحى : أرسطو أم ابن رشد ؟ فمن شأن الاجابة عن هذا السؤال - فيما نرى - تحديد الدور الذى لعبه أرسطو العربى ( فى تأويله الرشدي بالذات ) فى اليقظة الفلسفية العظيمة التى حدثت فى القرن الثالث عشر فى أوروبا المسيحية . كما كان لابد من دراسة حركة الترجمة عن العربية فى أواخر القرن الثانى عشر وفى بداية القرن الثالث عشر ، ومن التعرض لجهود أعظم المترجمين لأهمية ذلك بالنسبة للقضية التى تعيننا ، وهى تحديد بدء تأثير ابن رشد فى الفكر المسيحى . وكانت النتيجة التى انتهينا اليها من خلال دراسة كل جوانب الموضوع أن الترجمة عن العربية للكاتب الإرسطية ( ومعها فى معظم الأحيان الشروح الرشدية ) غالباً ما سبقت الترجمة عن اليونانية لنفس هذه الكتب ، ولا ندرى كيف تجاهل البعض هذه الحقائق التاريخية ليثبت أفكاراً مسبقة . كما رأينا استكمال هذه الدراسة بمعالجة المراحل المختلفة التى مرت بها الفلسفة الرشدية فى أوروبا المسيحية وموقف الكنيسة منها خلال هذه المراحل. حتى القرن السابع عشر حيث انتهت الرشدية اللاتينية بوفاة سيزار كريمونينى آخر ممثلى الرشدية عام ١٦٣١ . وكان لا يمكن أن تتضح صورة الرشدية فى العصور الوسطى الا اذا درسنا الرشدية اليهودية ففعلنا محاولين اعطاء هذا التيار حجمه الطبيعى .

أما الباب الثانى فخصصناه لدراسة محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد لمعرفة أثرها فى فكر الفلاسفة وعلماء اللاهوت. الذين شملتهم هذه الدراسة . وحتى تتضح حقيقة هذه المحاولة عند ابن رشد قمنا فى الفصل الأول بدراسة مشكلة التوفيق بشكل عام ، محاولين بيان الفرق بين التوفيق بالنسبة للفيلسوف المسلم (أو اليهودى) والتوفيق بالنسبة للفيلسوف المسيحى . كما تناولنا فى هذا الفصل قضايا عامة لها صلة قوية بالموضوع الذى نحن بصدده مثل قضية تحديد الاسم المناسب للفلسفة التى وجدت فى ظل الحضارة الإسلامية هل هو « الفلسفة العربية » أم « الفلسفة الإسلامية » أم « الفلسفة فى الاسلام » وفضلنا هذه التسمية الأخيرة لدقتها وشمولها . كما تعرضنا لهذه القضية : هل هناك حقاً « فلسفة » إسلامية و « فلسفة » مسيحية أم أن هذين النمطين من الفكر اللذين اعتدنا تسميتهما بهذا

الاسم لا يستحقان اسم الفلسفة ؟ وتوصلنا الى أن تأثير الدين على هذين  
الخطين الفكريين كان ملحوظا ، خاصة بالنسبة الى اصطلاحنا على  
تسميته « بالفلسفة المسيحية » . ويكاد ابن رشد يتميز ، عن كل الفلاسفة  
المسلمين بحرص شديد على الاستقلال التام للعقل في مجال الفلسفة مما  
جعل لمحاولته التوفيقية طابعاً خاصاً وجريئاً للغاية . كما حددنا  
في هذا الفصل التمهيدى معالم مفهوم المدرسية وهو من المفاهيم التي  
طال النقاش بصددتها . كما أوضحنا في هذا الفصل سبب اختيار  
الفلسفات المختلفة سواء كانت اسلامية أم مسيحية أم يهودية لأرسطو  
وتفضيلها له على بقية كبار فلاسفة اليونان بالرغم من تعارض بعض  
نظرياته تعارضاً واضحاً مع مبادئ الأديان الثلاثة .

وخصصنا الفصل الثانى لدراسة محاولة التوفيق بين الفلسفة  
والدين عند ابن رشد ، فبيننا الظروف الفلسفية والتاريخية التي دفعت  
بفيلسوفنا الى هذا العمل الذى استأثر بمعظم جهود الباحثين سواء  
فى الشرق أم فى الغرب ، فعرضنا لمنهجه فى التوفيق اعتماداً على كتبه  
التوفيقية الثلاثة وعلى رأسها فصل المقال . ولم يكن هدفنا  
فى هذا الفصل هو الدفاع عن ايمان ابن رشد بل كانت غايتنا هى  
توضيح حقيقة فكره فى مجال التوفيق .

وتناولنا فى الفصل الثالث محاولتى التوفيق عند كل من ألبرت الكبير  
وتلميذه العظيم توماس الأكوينى ، فانتهينا الى أن ألبرت الكبير فصل  
كما فعل ابن رشد من قبل بين الفلسفة والدين والى أنه ذهب مثل الشارح  
الى أن الحقيقة واحدة وهى الحقيقة العقلية . وتمسك القديس الأكوينى  
مثلاً تمسك أستاذه بقضية الفصل بين الفلسفة والدين وإن استخدم  
أحياناً الفلسفة كأداة مساعدة فى اللاهوت مضحياً بهذا المبدأ الشهير .  
وقال هو أيضاً بحقيقة واحدة وإن جعلها الحقيقة الدينية . ولعل  
الاختلاف الجوهرى بين القديس توماس وبين ابن رشد فى حل تلك  
المشكلة - ونقصد بها بالطبع مشكلة التوفيق - يرجع أولاً وقبل كل شيء  
لاختلاف طبيعته فكرهما . فتوماس لاهوتى قبل كل شيء أما ابن رشد  
فهو فيلسوف عقلانى مهما كلفه ذلك من ثمن . ومع هذا أوضحنا أن القديس

توماس أخذ الكثير عن ابن رشد فقد أخذ عنه المبادئ الأساسية لحل مشكلة هذه العلاقة الحساسة بين الفلسفة والدين وإن عالج بها هذه المشكلة معالجة مختلفة تماما .

وعالجنا في الفصل الرابع محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند سيجر دي برابانت الذي فصل فصلا تاما بين الفلسفة والدين مثل أستاذه ابن رشد ، والذي قال مثله أيضا بحقيقة واحدة هي الحقيقة العقلية وإن تراجع على أثر ازدياد الضغط الديني عن هذا الموقف تراجعاً ظاهرياً في رأينا .

أما الفصل الخامس فتناولنا فيه قضية التوفيق في الفلسفة الرشدية اليهودية أي عند ابن ميمون والبلاغ وذلك بعد أن بينا أبعاد مشكلة التوفيق في شكلها العام في الفلسفة اليهودية . وقد اتضح لنا من دراسة فكر ابن ميمون أنه عالم لاهوت متفلسف مثله مثل الأكويين وأن « دلالة الحائرين » عمل لاهوتي في أساسه . وكان هدف التوفيق عنده هو خدمة الدين لا خدمة الفلسفة . وحذر ابن ميمون مثل ابن رشد من الكشف عن التأويلات الفلسفية للعمامة كما وافق ابن رشد على أن للنصوص الدينية معنى باطنياً للمخاطبة ومعنى ظاهرياً للعمامة . ولم ينجح ابن ميمون في الفصل التام بين الفلسفة والدين كما فعل ابن رشد وإن وقف نفس موقف فيلسوفنا المسلم من علماء الكلام الذين يخلطون بين الفلسفة والدين ، بالرغم من وقوعه هو شخصياً في نفس الخطأ . أما البلاغ فقد أخذ عن ابن رشد وسيلة التوفيق ونقصدها بها التأويل المجازي ، وكان هو الوحيد من تلاميذ ابن رشد الذي قال بنظرية الحقيقتين التي اتهم بها ابن رشد طوال العصور الوسطى ظلماً .

وتناولنا في الباب الثالث ثانياً المشاكل التي اخترناها لتكون مجالاً للمقارنة بين ابن رشد وتلاميذه ، ونعني بهذه المشكلة « مشكلة العالم » ، فخصصنا الفصل الأول منه لدراسة أبعاد هذه المشكلة ومفاهيمها المختلفة عند أصحابها الأصلي ونقصد به أرسطو .



أما الفصل الثاني من هذا الباب فتناولنا فيه تلك المشكلة عند ابن رشد محاولين بيان مدى تمسك فيلسوفنا في معالجته لهذه المشكلة بأرسطية الجذرية ، ومدى محاولته التوفيق بينها وبين الإسلام . وكانت من أهم النتائج التي انتهينا إليها - وهي معروفة لدى الكثيرين قبلنا - أن العالم عند ابن رشد قديم وإن كانت له علة ، وأوضحنا مفهوم الحدوث عنده معتمدين على النصوص فبيننا أنه اشتمل عنده أساسا على معنى العلية لا على معنى البدء الزماني ، كما بيننا أن ابن رشد رآه حدوثا مستمرا وأزليا مما يجعله أدل على قدرة صانعه . وذهبنا إلى أن الخلق عنده هو تحويل ما بالقوة إلى الفعل ، أي أن الخلق عنده ينطوي على معنى الحركة ، والله في نظره هو المحرك الأول . والمادة عند ابن رشد قديمة وإن كانت مخلوقة . وهذا التأويل للخلق بعيد ، كما هو واضح ، عن قضية الخلق بشكلها التقليدي في الأديان الثلاثة . كما بينا موقف ابن رشد من مفهوم الصدور أو الفيض وهو المفهوم الذي حرصنا على بيان موقف تلاميذ ابن رشد منه لأنه مفهوم أفلاطيني يبعد صاحبه عن الأرسطية الخالصة .

وتناول الفصل الثاني مشكلة العالم عند البرت الكبير وتلميذه الأكويني . وقد اتضح لنا من دراستنا لموقف البرت الكبير من هذه المشكلة أنه كان موقفا مضطربا . فهو يذهب تارة إلى أن العالم قديم . فلسفيا ، بمعنى أنه يمكن البرهنة على هذه القدرة بأدلة برهانية كما يذهب تارة أخرى إلى أن الخلق محتمل احتمال القدم . واتضح لنا أن الخلق في نظره يتم عن طريق الفيض مما يدل على تأثره بالأفلاطونية المحدثة مثل كل المشائين العرب وعلى رأسهم ابن سينا . كما اتضح لنا أن ثم تطورا حدث في فكره بصدد هذه المشكلة نحو مزيد من الالتزام بالأرسطية وإن لم يبلغ حد الالتزام التام . وفي تناولنا لهذه المشكلة عند الأكويني أبرزنا حله البارع لها ، فحدوث العالم عنده قضية عقائدية لا بد من الإيمان بها أما قدم العالم فلا يمكن البرهنة عليه بل إن أرسطو ذاته لم يستطع تقديم أدلة برهانية عليه . والخلق عند الأكويني تماما كما هو في الدين المسيحي خلقا من عدم ويتم دفعة



واحدة . ورفض الأكريني مثلما رفض ابن رشد ، على عكس كل المشائين .  
السابقيين أن تكون الخليفة خالقة ، أى رفض فكرة الخلق بواسطة  
الفيض . ( بمعنى أن الله يخلق شيئاً واحداً وهو العقل الأول وهذا بدوره  
يخلق غيره وهكذا ) ، كما ذهب مذهب ابن رشد من أن الخلق مستمر .  
كل هذا يجعلنا ننتهى إلى أن نظرية العالم التوماوية تكاد تطابق النظرية  
الرشدية إلا فيما يتعلق بمفهوم قدم العالم زماناً مما أدى بالطبع إلى  
بعض الخلافات الجزئية الأخرى .

وأبرزنا فى الفصل الثالث تأثر سيجر بالأفلاطونية المحدثة فى هذه  
المشكلة مما جعله يبتعد بعض الشيء عن حل ابن رشد لها إذ ذهب إلى  
أن الله لا يخلق إلا العقل الأول القديم مثله وهذا بدوره يخلق ما يليه  
من الموجودات . أما موقفه من المادة فمطابق تماماً لموقف ابن رشد ،  
فالمادة عنده قديمة وإن كانت مخلوقة والزمان كذلك قديم عنده مثله  
مثل الحركة . وقد أبرزنا تراجعاً عن القدم فى السنوات الأخيرة من  
حياته الفكرية وعلناه بخشية الارهاب الفكرى .

وتناولنا فى الفصل الرابع من هذا الباب مشكلة العالم عند  
كل من ابن ميمون والبلاغ فبيننا أن صاحب « الدلالة » ذهب مثل استاذ  
ابن رشد إلى أن المادة قديمة ومخلوقة فى آن واحد ، وإن لم يذهب إلى  
حد القول بقدم العالم الذى يرجع حدوثه لحدوث صورته . فالعالم  
عنده من صنع الخالق وكان البلاغ أكثر براعة فى توقيفه فذهب إلى أن  
التوراة مثلها مثل الفلسفة تقول بأن العالم قديم وإن فعلت ذلك بطريقة  
رمزية من شأن التأويل إبراز مضمونها . والخلق القديم عنده يتم بضربة  
واحدة كما ذهب ابن رشد من قبل . وباستثناء قوله بالخلق من عدم  
تكاد تطابق نظرية العالم عند البلاغ مثيلتها عند ابن رشد من  
حيث النتائج أما المعالجة فتختلف عندهما ، إذ عالج ابن رشد مشكلة  
العالم معالجة فلسفية تماماً فى كتبه الفلسفية ثم وفق بين فلسفته وبين  
عقيدته فى كتبه التوفيقية متأولاً الدين لصالح الفلسفة ، أما البلاغ  
فحاول معالجة تلك المشكلة من خلال تأويل النصوص الدينية تأويلاً  
فلسفياً معتمداً على التحليل اللغوى الذى برع فيه إلى حد عظيم .  
اختلفت نقطة بدء الفيلسوفين فاختلقت معالجتهم وإن توصلا كل بطريقته  
فى النهاية إلى نفس النتائج .

أما الباب الرابع فتناول نظرية النفس العاقلة من حيث مقارنة هذه النظرية عند ابن رشد بمثيالاتها عند تلاميذه المسيحيين واليهود . وركزنا في هذا الباب على دراسة قوى العقل المختلفة ونقصد بها العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، والعقل العفال ، ثم على علاقة النفس العاقلة بالبدن وعلى مصير هذه النفس بعد الموت . ووفقا للمنهج الذى التزمنا به فى معالجتنا للمشكلتين السابقتين عالجتنا فى الفصل الأول تلك المشكلة عند أرسطو وعند شارحه ابن رشد وقد أتاح لنا هذا تبين التشابه التام بينهما بصدها . فالعقل المادى فى النفس الفردية فان ، وأما العقل المادى الكلى الخاص بالانسانية كلها فهو خالد بخلود الطبيعة الانسانية . وأما العقل الفعّال فهو واحد لجميع أفراد النوع ولذا فهو موجود خارج النفس الفردية منذ الأزل ولالأبد . اضطر ابن رشد انن وان فعل ذلك يحرص شديد في كثير من الأحيان الى انكار خلود النفس الفردية ليؤكد خلود النفس الكلية .

أما الفصل الثانى فقد عالجتنا فيه النفس العاقلة عند كل من ألبرت الكبير وتلميذه الأكويني . ذهب ألبرت الكبير الى أن العقل المادى يلعب نفس دور المادة ، وهذه فكرة رشدية ، وان اضطر كمسيحي ملتزم الى جعله عقلا خالدا . واختلف مع ابن رشد من حيث جعله للعقل الفعّال جزءا من النفس ، وان ذهب الى نظرية فى الاتصال شديدة الشبه بنظرية ابن رشد ، ويبدو لنا أن القديس ألبرت ، هذا المفكر الدومينكانى المتفتح العقل الذى أقبل على أرسطو محاولا ادماجه فى الفكر المسيحي ، لم يستطع أن يتخلص على الصعيد الفلسفى من تأثير ابن رشد فيما يتعلق بنظرية النفس العاقلة ، وان اضطر فى كثير من الأحيان الى تقديم الحجج ضدها . أما القديس توماس فقد جعل النفس العاقلة هى الصورة الجوهرية الوحيدة فى الانسان أى أنها الصورة التى تشتمل على كل ما هو دونها من صور . وهذه الفكرة فكرة أرسطية - رشدية تعتمد على مبدأ أرسطى شهير ونقصد به وحدة الصورة الجوهرية فى أى محسوس ، بلوره ابن رشد ليحمله القديس توماس عمادا من أعمدة ميتافيزيقاه . وجعل - على خلاف ابن رشد - العقل الفعّال داخل النفس الفردية اذ أن هذا هو الحل الوحيد الذى يتيح القبول بخلود النفس الفردية ، كما جعل العقل الهولانى الفردى خالدا هو أيضا . وذهبنا

فى هذا الفصل الى: أن القديس توماس عندما أراد القضاء على النظرية الرشدية فى النفس اضطر أن يضع نظرية مصبوغة بصبغة أفلاطونية فجاءت نظريته هذه متناقضة الأجزاء لأنه لم يكن موفقا فى توفيقه بين أرسطيته وبين هذه الأفلاطونية .

وعرضنا فى الفصل الثالث لمعالجة سيجر لمشكلة النفس العاقلة ، فتبين لنا أخذه بكل عناصر هذه النظرية من أستاذه ابن رشد . ولا ننكر أن مؤلفاته الأخيرة عكست تراجعاً عن هذا الموقف الرشدى إلا أنه كان فى رأينا تراجعاً ظاهرياً بسبب اشتداد الضغط الدينى على الحياة الفكرية .

وختمنا هذا الباب بفصل يعالج نظرية العقل عند كل من ابن حيمون والبلاغ فأبرزنا ما تتسم به معالجة ابن ميمون من نزعة صوفية واضحة ومن الالتزام بالعقيدة الموساوية ، وإن وجدنا عنده فكرة أثارت دهشتنا حقاً - خاصة وهى صادرة عن عالم لاهوت - وتقصد بها أن الخلود ليس من نصيب كل النفوس بل هو من نصيب الصفوة فحسب ، أى من نصيب من يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال . أما البلاغ فكان موقفه من هذه المشكلة غامضاً الى حد كبير وإن استطعنا تبين قوله بوجود النفس العاقلة وهى القضية الرشدية المميزة لكل فلسفة ابن رشد .

حاولنا فى بحثنا بيان أثر ابن رشد على النماذج التى اخترناها من « فلاسفة » المسيحية واليهودية ، معتمدين على بيان ذلك الأثر على نظريات فلسفية بعينها اشتركوا جميعاً فى معالجتها . غصنا فى تفاصيل هذه النظريات ، حتى بدأ أحياناً وكأن الهدف الذى وضعناه نصب أعيننا بعيداً ، وليكنه فى الحقيقة كان أقرب ما يكون ، وسبب ذلك أن منهجنا لم يكن هو عرض للنتائج التى توصلنا اليها فحسب بل كان يلتزم أيضاً بعرض كل المقدمات التى استخلصنا منها هذه النتائج مهما طال هذا العرض وسار فى تلافيف عديدة . وكانت وسائلنا فى البحث عديدة على رأسها الاطلاع على النصوص ومقارنتها ، ومنها عرض التأويلات المختلفة التى وضعت لهذه النصوص ، ومنها كذلك عرض لمختلف آراء مؤرخى

الفلسفة واختيار الأرجح بينها ، أو رفضها جميعا واقتراح وجهة نظر جديدة رأيناها أدنى للحقيقة .

وكل ما أرجوه فى ختام بحثى أن أكون وفقت بعض التوفيق فى القاء بعض الضوء على عدد من جوانب الفلسفة الرشدية المسيحية واليهودية ، فابن رشد من الفلاسفة الذين تخطت فلسفاتهم حدود الدين والوطن والزمان ، ومن الذين لعب فكرهم دورا بارزا فى الربط بين الثقافات العالمية المختلفة .

---





## المراجع

### أولا : المراجع العربية

- القرآن الكريم .
- الكتاب المقدس .
- ابن خلدون : المقدمة - المطبعة الأدبية - الطبعة الأولى - بيروت ١٨٨٦ .
- ابن رشد ( أبو الوليد ) : تفسير ما بعد الطبيعة - ( ثلاثة مجلدات ) - تحقيق الأب موريس بويج - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٣٨ - ١٩٥٢ .
- ابن رشد ( أبو الوليد ) : تلخيص كتاب النفس - نشر وتحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٠ .
- ابن رشد ( أبو الوليد ) : تلخيص ما بعد الطبيعة - الطبعة الأولى - طبع أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي - بدون تاريخ .
- ابن رشد ( أبو الوليد ) : تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق د. عثمان أمين - الطبعة الثانية - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٥٨ .
- ابن رشد ( أبو الوليد ) : تهاقت التهاقت - تحقيق الأب موريس بويج - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٣٠ .

— ابن رشد (أبو الوليد) : « رسائل ابن رشد » وتشتمل على : السماع  
الطبيعى ، السماء والعمالم ، الكون  
والفساد ، الآثار العلوية ، كتاب النفس ،  
كتاب ما بعد الطبيعة — الطبعة الأولى بمطبعة  
دائرة المعارف العثمانية — حيدر آباد الدكن  
١٩٤٧

— ابن رشد (أبو الوليد) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من  
الاتصال مذيّل بـ « ضميعة لمسألة العلم  
القديم » فى « فلسفة ابن رشد » — المطبعة  
المحمودية التجارية — القاهرة ١٩٣٥

— ابن رشد (أبو الوليد) : مقالة « هل يتصل بالعقل الهولانى العقل  
الفعال وهو ملتبس بالجسم » فى « تلخيص  
كتاب النفس » تحقيق د. أحمد فؤاد  
الأهوانى — مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠

— ابن رشد (أبو الوليد) : « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة —  
فى « فلسفة ابن رشد » المطبعة المحمودية  
التجارية — القاهرة ١٩٣٥ وفى « مناهج  
الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد » تقديم  
وتحقيق د. محمود قاسم — مكتبة  
الأنجلو المصرية — القاهرة ١٩٥٥

— ابن منظور (جمال الدين) : لسان العرب — المؤسسة المصرية العامة  
للتأليف والانباء والنشر

— أرسطو : كتاب النفس — ترجمة وتقديم د. أحمد  
فؤاد الأهوانى — عيسى الببائى الحلبي —  
الطبعة الثانية — القاهرة — ١٩٦٢

- أرسطو : علم الطبيعة الارسطو طالينس - ترجمته الى الفرنسية بارتلمى سانتهيلير - نقله الى العربية أحمد لطفى السيد مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة ١٩٣٥
- الأكوينى ( توماس ) : الخلاصة اللاهوتية - ترجمة الخورى بولس عواد ( ثلاثة ) مجلدات - المطبعة الأدبية - بيروت ١٨٨٧ - ١٨٩١
- الأكوينى ( توماس ) : الوجود والماهية - ترجمة وتقديم الأب بولس سعد - بدون تاريخ
- الجرجانى ( السيد الشريف ) : التعريفات - التعريفات - أستاذبول ١٣٢٧ هـ
- الخضيرى ( محمود ) : مقالة فى الفلسفة المسيحية - غير منشورة
- الطويل ( توفيق ) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - لجنة الجامعيين لنشر العلم - مكتبة الآداب - مصر ١٩٣٧
- العراقى ( محمد عاطف ) : النزعة العقلية : فلسفة ابن رشد - دار المعارف - مصر ١٩٦٨
- العقاد ( عباس محمود ) : ابن رشد سلسلة نوابع الفكر العربى دار المعارف بمصر ١٩٥٧
- العقاد ( عباس محمود ) : أثر العرب فى الحضارة الأوربية - الطبعة الثانية - دار المعارف ١٩٦٣
- العقاد ( عباس محمود ) : الفلسفة القرآنية - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٩
- الفاخورى ( حنا ) والجر ( خليل ) : تاريخ الفلسفة العربية - جزآن - دار المعارف - بيروت ١٩٥٧ - ١٩٥٨

- أنطون ( قسرج ) : ابن رشد وفلسفته الاسكندرية ١٩٠٣
- بدوى ( عبد الرحمن ) : أرسطو عند العرب - النهضة المصرية -  
القاهرة ١٩٤٧
- بدوى ( عبد الرحمن ) : أرسطو طاليس - فى النفس ، الآراء الطبيعية  
المنسوب الى فلوطرخس « الحساس  
والمحسوس » لابن رشد « النباتات »  
المنسوب الى أرسطو طاليس - تحقيق وتقديم  
د . عبد الرحمن بدوى النهضة المصرية ١٩٤٥
- بدوى ( عبد الرحمن ) : أرسطو طاليس « الطبيعة » ترجمة اسحق  
بن حنين ، مع شرح : ابن السمع وابن عدى  
ومتى بن يونس وأبى الفرج بن أبى الطبيب -  
تحقيق وتقديم د . عبد الرحمن بدوى دار  
القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٤ .
- جرای ( حسن ) : الزمان والوجود اللزمانى فى الفكر الاسلامى  
مجلة الحكمة - العدد الاول - السنة  
الأولى - اكتوبر ١٩٧٦
- نجوتيه ( ليون ) : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية - ترجمة  
د . محمد يوسف موسى - دار الكتب الأهلية  
- الطبعة الاولى ١٩٤٥
- دى بور ( ت . ج ) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام - ترجمة د . محمد  
عبد الهادى أبو ريدة - الطبعة الثالثة -  
مصر ١٩٥٤
- ساذرن ( أ . و ) : نظرة الغرب الى الاسلام - تعريب على فهمى  
خشيم وصلاح الدين محسن - دار مكتبة  
الفكر - الطبعة الاولى - ليبيا ١٩٧٥
- عميرة ( محمد ) : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد -  
دار المعارف بمصر ١٩٧١

- غيلاب ( محمد ) : الفلسفة الاسلامية فى المغرب - جمعية الثقافة الاسلامية ١٩٤٨
- فخرى ( ماجد ) : « ابن رشد » فى « دائرة معارف البستانى » - المجلد الثالث - بيروت ١٩٦٠
- قاسم ( محمود ) : الفيلسوف المقترى عليه : ابن رشد - الأنجلو المصرية - بدون تاريخ
- قاسم ( محمود ) : نظرية المفرقة عند ابن رشد ، وتأويلها لدى توماس الاكوينى - مكتبة الأنجلو المصرية - بدون تاريخ
- قاسم ( محمود ) : فى النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام - القاهرة ١٩٤٦
- قمر ( الأب يوحنا ) : ابن رشد : دراسة - مختارات - جزءان سلسلة فلسفة العرب - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٤٩
- قنواتى ( الأب جورج شحاته ) : مؤلفات ابن رشد - مهرجان ابن رشد الجزائر ١٩٧٨ - مطبوعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - ادارة الثقافة
- كرم ( يوسف ) : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط - دار الكات - القاهرة ١٩٤٦
- مذكور ( ابراهيم بيومى ) : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ألقيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير بقسم الفلسفة فى جامعة القاهرة ١٩٦٦ - ١٩٦٧
- مذكور ( ابراهيم بيومى ) : الفلسفة الاسلامية ، منهج ونظريته الطبعة الثانية - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٠



- متذكور ( إبراهيم بيومي ) ثقافتنا المعاصرة - فى الأهرام الصادر بتاريخ ١٩٧٨/٥/٢٥
  - المراكشى ( محيى الدين ) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب - الطبعة الأولى - المطبعة الجمالية ١٩١٤
  - موسى ( محمد يوسف ) : بين الدين والفلسفة ، فى رأى ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط - دار المعارف ١٩٥٩
  - ولفنسون ( اسرائيل ) : موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته - الطبعة الأولى - دار العلوم ١٩٢٦
  - هويسدى ( يحيى ) : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية - الجزء الأول - فى الشمال الافريقى - النهضة المصرية ١٩٦٥
  - هويسدى ( يحيى ) : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة - دار النهضة العربية ١٩٦٨
  - هويسدى ( يحيى ) : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية سنة ١٩٦٥ - ١٩٦٦ - مكتبة النهضة المصرية
-

## ثانيا : المراجع الأجنبية

---

- Anawati (G.C.) : Philosophie médiévale en terre d'Islam, dans Mélanges Mideo No. 5 Dar Al-Maaref 1958.
- Albertus Magnus : Opera Omnis. Borgnet. Paris, 1890 — 1899.
- Badawi (Abdurrahman) : Histoire de la philosophie en Islam :  
I — Les philosophes théologiens — II — Les philosophes purs-Librairie philosophique. J. Vrin. Paris 1972.
- Barthélemy St. Hilaire : Psychologie d'Aristote. Paris. 1846.
- Bréhier(E) : La philosophie du moyen-âge (Bibl. de Synthèse historique. L'évolution de l'humanité, 45). Paris, 1937..
- Carton (Raoul) : L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. Librairie J. Vrin. 1924.
- Carton (Raoul) : L'expérience physique chez Roger Bacon Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII. J. Vrin. Paris, 1924.
- Copleston (F) : Histoire de la philosophie. La Philosophie médiévale. Casterman, 1964.
- Corbin (Henri) : Histoire de la philosophie islamique. Tome I : Des origines jusqu'à la mort d'Averroes (1198). Gallimard, Paris, 1963.

- De Corte (Marcel) : La doctrine de l'intelligence chez Aristote, essai d'exégèse J. Vrin, 1934.
- De Vaux (Carra) : Les penseurs de l'Islam. Tome IV. Paul Geuthner. Paris, 1923.
- De Vaux (Carra) : Mauritius Hispanus, le mohamétan d'Espagne, dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques 21ème année, Paris, 1932.
- De Wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale. Tome I : Des Origines jusqu'à Thomas d'Aquin. 5ème édition Française. Louvain, 1924.
- Duhem (P) : Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tomes IV et V Paris, 1916—1917.
- Gauthier (L) : Ibn Rochd (Averroès). Presses Universitaires de France. Paris, 1948.
- Gauthier(L) : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne, dans Revue d'histoire de la philosophie, Fasc. 3 et Fasc. 4 de la 2ème année Paris 1928.
- Geny (Paulus) : La cohérence de la synthèse, dans Xenia Thomistica Volumen Primum. Romae in Pont. Collegio Angelico 1925.
- Gilson (Etienne) : L'esprit de la philosophie médiévale. Tome I.J. Vrin. Paris 1932.
- Gilson (Etienne) : La philosophie au moyen-âge de Scot Brigéne à G. d'Occam. Collection Payot. Paris, 1922.
- Gislou (Etienne) : Le Thomisme, introduction aux système de St. Thomas d'Aquin. 2ème édition. Librairie J. Vrin. Paris, 1927.

- Gilson (Etienne) : History of Christian philosophy in the middle ages. Randam House. New York, 1955.
- Gorce (Maxime) : L'essor de la pensée au moyen-âge. Albert le Grand, St. Thomas d'Aquin, Paris 1933.
- Gorce (Maxime) : La lutte contre Gentiles à Paris au XIII siècle, dans Mélanges Mandonnet. Tome I. Paris 1930.
- Grabmann(M) : St. Thomas d'Aquin. Traduction de Van Steenberghen, Paris 1920.
- Hamelin(O) : Le système d'Aristote. Félix Alcan, Paris, 1920.
- Hauréau(B) : Histoire de la philosophie scolastique. Durand et Pedoue-Lauriel, Paris 1872.
- Hourani (Georges) : On the harmony of religion and philosophy. A translation with introduction and notes of Ibn Rushd's "Kitab fasl al maqâl" with its appendix (damima) and an extact from "Kitab al Kashf an ma-nâhag al adilla". Messens Luazac and Co. 1961.
- Hourani (Georges): The life and thought of Ibn Rushd; a series of four lectures delivered on February 15 & 28, March 4 & 11.1957. School of Oriental Studies. The American University at Cairo.
- Hyman (Arthur) and Walsh (James J.) : Philosophy in the Middle Ages. Hackett. Publishing Company. Indianapolis, Indiana, 1974.
- James (Theodore) : Introduction to "Aristote Dictionary", edited by Thomas Kierman, philosophical library New York, 1974.

- James (Theodore) : Introduction to "Aristotle Dictionary,"
- Jourdain (Amable) ; Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristotle, et sur ses commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain, Paris 1843.
- Jugnet (Louis) : La pensée de Saint Thomas d'Aquin. Série pour Connaitre. Bordas 1964.
- Lange (F.A.) : Histoire du matérialisme, et Critique de son importance à notre époque. Traduit de l'allemand par Pommerol (B). 2 tomes. Librairie Schleicher frères. Paris 1910—1911.
- Lévy (Louis-Germain) : Maimonide. Félix Alcan, Paris 1911.
- Maimonide (Moïse) : Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie. Traduction et notes de S. Munk. 3 volumes, Franck, Librairie, Paris 1856-1866, et Editions Maison neuve, Paris 1960.
- Maimonide (Moses) : The guide for the Perplexed. Translated from the original arabic text by M. Friedlander, second edition. Dover Publication, Inc. New York 1956.
- Mandonnet (Pierre) : Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. 2ème édition, 2 vol. (Les philosophes Belges VI-VII). Louvain, 1911—1908.
- Mandonnet (Pierre) : Paris et les grandes luttes doctrinales (1269-1272), dans Revue des Jeunes, 10ème année, no. 2, Janvier 1920, Paris.



- Mélanges Mondonnet : Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du moyen-âge Vrin, Paris 1930.
- Mieli (Aldo) : La Science Arabe, son rôle dans l'évolution Scientifique mondiale. E.J. Brill, Leiden, 1939.
- Munk (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe. Librairie Universitaire, Paris, 1927.
- Nau (F) : De quelques sources arabes de la scolastique d'après une récente publication, dans Revue de Philosophie, tome XXXVI, Janvier-Février 1929.
- Nicolas (M.J.) : Plaidoyer pour St. Thomas, dans cahier, Cercle Thomiste, Le Caire.
- O'Leary (De Lacy) : How greek science passed to the arabs. Routledge & Kegan Paul Ltd. London, 1951.
- Quadri (G.) : La philosophie arabe dans l'europe médiévale, des origines à Averroès. Traduit de l'Italien par Roland Huret. Payot, Paris 1947.
- Palhoriés : Vies de doctrines des grands philosophes à travers les âges. 2ème tome. Lanore, Paris 1936.
- Picavet (F) : Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. 2ème édition, Paris, 1907.
- Renan (E) : Averroès et l'averroïsme-essai historique. 4ème édition, Calman-Lévy, Paris 1882.
- Risler (Jacques) : La civilisation Arabe, Payot, Paris. 1955.

- Robin (Léon) : La pensée grecque, et les origines de l'esprit Scientifique, l'évolution de l'humanité, synthèse collective, Paris 1928.
- Ross (W.D.) : Aristote, Payot, Paris 1930.
- Rouger (Louis) : Les paralogismes du rationalisme, Essai sur la théorie de la connaissance. Alcan, Paris, 1920.
- Salman(D) : Note sur la première influence d'Averroès, dans Revue Neoscholastique de Philosophie, 1937, No. 40, Louvain.
- Synave(P) : La révélation des vérités divines naturelles d'après St. Thomas d'Aquin, dans mélanges Mandonnet.
- Théry (R.P.G.) : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française. Oran 1945.
- Théry (R.P.G.) : Autour du Décret de 1210. I—David de Dinand, étude sur son panthéisme matérialiste. Revue des Sciences Philosophiques et théologiques. Saulchoir, Kain, Belgique 1925.
- Théry (R.P.G.) : Autour du Décret de 1210. II—Alexandre d'Aphrodise Aperçu sur l'influence de sa noétique. Le saulchoir Kain (Belgique). 1926.
- Thomas Aquinatis : Opuscula Philosophica. Cura et Studio : P.F.R. Raymundi. Marietti 1945.
- St. Thomas d'Aquin : Summa contra Gentiles. Livre 1er. P. Lethbrun, 1961.
- Vajda (Georges) : Isaac Albalag, averroïste Juif, traducteur et annotateur d'Al Ghazali. J. Vrin, Paris, 1960.

- S. Van Den Bergh : Averroes : Tahafut Al Tahafut  
(The incoherence of the incoherence) 2 volumes. Messro  
— Luzac and Co. 1945.
  - Van Steenberghen (F) : La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle.  
Louvain Paris, 1966.
  - Van Steenberghen (F) : Aristote en Occident (Les ori-  
gines de l'aristotélisme parisien). Louvain, 1946.
  - Van Stenberghen (F) : Siger de Brabant d'après ses  
œuvres inédites. 2 tomes. (Les Philosophes Belges)  
12—13 Louvain 1931—1942.
  - Vintejou (Max) : Le miracle arabe. Gharlot, Paris  
1950.
  - Wippel (John F.) and Allan (B. Wolter) : Medieval Phi-  
losophy. From St. Augustine to Nicholas of Cusa. The  
free Press New York 1969.
  - Wolfson (Harry A.) : Revised plan for the publication  
of a corpus commentariorum Averrois in Aristotelem ;  
in Speculum 1963.
-

ثالثاً : دوائر معارف :

- Chamber's Encyclopaedia. London, 1973.
- Dictionnary of National Biography. Oxford University Press 1967 — 1968.
- Encyclopaedia Britannica. William Benton Publisher. U.S.A. 1965.
- Encyclopédie de l'Islam. Leyde (J. Brill) et Paris (Alphonse Picard & fils, 1913.
- Encyclopaedia of Philosophy. Edited by Paul Edwards. MacMillan Co. & The Free Press, New York, 1967.
- Encyclopedia of Religion and Ethics. Edited by James Hastings, Edinburgh, T. & T Clark 1903.
- Everyman's Encyclopaedia. Great Britain 1931—1939.
- The Universal Jewish Encyclopedia. Edited by Isaac Landman, New York, 1948.

رابعاً : مؤتمرات وندوات :

— مهرجان ابن رشد : الذكرى المئوية الثامنة لوفاته — الجزائر ٤ — ١٠  
نوفمبر ١٩٧٨ — المنظمة العربية للتربية والثقافة  
والعلوم — ادارة الثقافة — جزءان : ١ — ابن رشد  
مؤلفاته وتأثيره فى الفكر الانسانى — ٢ — ابن رشد  
بين الفلسفة والدين .

— الحفلة الرسمية لاهياء الذكرى المئوية الثامنة لمولد العلامة موسى بن ميمون —  
مطبعة لارابيد ( السرعة ) القاهرة ١٩٣٦ .

— Colloque International Averroes : Paris 20—23 Septem-  
bre 1976. Secrétariat d'Etat à la culture.

— Convegno Internazionale l'Averroismo in Italia—Acade-  
mia Nazionale Dei Lincei. 18—20 Avril 1977.





# فهرس

صفحة	
٣	المقدمة
٥	المقدمة
١٣ - ٩٦	الباب الأول : تمهيد لدراسة الرشدية اللاتينية
١٥ - ٤٠	الفصل الأول : حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة
١٥	أولا : حياة ومؤلفات ابن رشد
١٩	ثانيا : حياة ومؤلفات ألبرت الكبير
٢٣	ثالثا : حياة ومؤلفات توما الأكويني
٢٧	رابعا : حياة ومؤلفات سيجر دي برابانت
٣٠	خامسا : حياة ومؤلفات موسى بن ميمون
٣٨	سادسا : حياة ومؤلفات اسحق البلاغ
٤١	الفصل الثاني : الأرسطية والرشدية في أوربا المسيحية
٤٢	(أ) مراكز الترجمة
٤٣	(ب) أهم المترجمين
٥٠	(ج) دخول أرسطو وابن رشد أوربا المسيحية ( باريس )
٦١	(د) المرحلة الثانية في تاريخ الأرسطية في القرن الثالث عشر
٦٣	(هـ) المرحلة الثالثة للأرسطية الرشدية في باريس فيما بين ١٢٥٠ و ١٢٦٥
٧١	(و) المرحلة الرابعة للأرسطية الرشدية في أوربا المسيحية من ١٢٦٠ الى ١٢٧٧

صفحة:

٧٧	(ر) الرشدية فيما بعد القرن الثالث عشر
٨٢	(ح) الرشدية فى جامعة بادو
٨٤	- الرشدية اليهودية
٨٧	- المعالم الرئيسية للرشدية اللاتينية
	<b>الباب الثانى</b> محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين فى
	العصور الوسطى ( المسيحية واليهودية
٩٧ - ٢٠٧	وتأثير ابن رشد فيهما )
٩٩ - ١١٦	<b>الفصل الأول : فلسفة التوفيق</b>
٩٩	(١) هل هناك فلسفة اسلامية وفلسفة
	مسيحية أم لا ؟
١٠٤	(ب) فلسفة عربية أم فلسفة اسلامية ؟
	أم فلسفة الاسلام ؟
١٠٨	(ج) الفلسفة المدرسية
١١٧ - ١٤٠	<b>الفصل الثانى : التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد</b>
١٢٠	(أ) القرآن يدعو للتفلسف
١٢٥	(ب) التأويل المجازى أساس التوفيق
١٣٤	(ج) حقيقة واحدة أم حقيقتان
١٣٦	(د) صدق ايمان ابن رشد
	<b>الفصل الثالث : التوفيق عند ألبرت الكبير وتلميذه توما</b>
١٤١ - ١٦٦	الأكويني
١٤١	أولا : التوفيق عند ألبرت الكبير
١٤٢	(أ) الفصل بين الفلسفة والدين
١٤٥	(ب) حقيقة واحدة لا حقيقتان

صفحة

١٥٠ ثانيا : التوفيق عند توماس الأكويني.

١٥٠ (١) علاقة الفلسفة بالدين

١٥٩ (ب) الحقيقة واحدة

١٦٢ (ج) التوفيق بين ابن رشد وتوماس الأكويني

**الفصل الرابع : التوفيق بين الفلسفة والدين عند سيجر**

١٦٧ - ١٨٤ دى برابانت

١٦٨ (١) الفصل بين الفلسفة والدين

١٧١ (ب) حقيقة واحدة أم حقيقتان

١٨٢ (ج) مقارنة بين ابن رشد وسيجر دى برابانت

**الفصل الخامس : التوفيق بين الفلسفة اليهودية والرشدية**

١٨٤ تمهيد

١٨٦ أولا : التوفيق عند موسى بن ميمون

(١) هدف التوفيق عند موسى

١٨٧ بن ميمون

١٨٩ (ب) حقيقة واحدة لا حقيقتان

(ج) العلاقة بين الفلسفة والدين

١٩٣ عنده

(د) مقارنة بين ابن رشد

١٩٥ وابن ميمون

١٩٧ ثانيا : التوفيق عند اسحق البلاغ

١٩٧ (١) نظرية الحقيقتين عند البلاغ

٢٠٦ (ب) مقارنة بين البلاغ وابن رشد

صفحة	
٢٠٩ - ٣٠٤	الباب الثالث : مشكلة العالم فى الفلسفة الرشدية
	الفصل الأول : مشكلة العالم عند أرسطو وعند شارحه
٢١١	ابن رشد
٢١١	أولا : مشكلة العالم عند أرسطو
٢١١	(١) المادة الأولى والحركة
٢١٣	(ب) أرسطو ومفهوم الخلق
٢١٨	ثانيا : مشكلة العالم عند ابن رشد
٢١٨	ثانيا : مشكلة العالم عند ابن رشد
	(١) العالم بين الخدوث والقدم
	عند ابن رشد : العالم قديم
٢١٩	وله علة
	(ب) موقف ابن رشد من الخلق
٢٢٧	من عدم
	(ج) نظرية الخلق المستمر عند
	ابن رشد وموقفه من نظرية
٢٣٤	الصدور
	الفصل الثانى : مشكلة العالم عند البرت الكبير وتلميذه
٢٤١ - ٢٧١	توماس الأكوينى
٢٤١	أولا : مشكلة العالم عند البرت الكبير
٢٤٢	(١) العالم قديم فلسفيا
٢٤٤	(ب) الخلق يتم عن طريق الفيض
	(ج) مقارنة بين البرت الكبير
٢٤٧	وابن رشد فى هذا المجال
	ثانيا : مشكلة العالم عند القديس
٢٤٨	توماس الأكوينى



صفحة

(أ) العالم حادث عند القديس توماس	٢٥٢
(ب) الخلق من عدم	٢٥٦
(ج) مقارنة بين ابن رشد والقديس توماس الأكويني	٢٦٩
<b>الفصل الثالث : مشكلة العالم عند سيجر دي برابانت</b>	
(أ) العالم قديم عند سيجر دي برابانت	٢٧٣
(ب) الخلق عند سيجر دي برابانت	٢٧٤
(ج) مقارنة بين سيجر دي برابانت وابن رشد	٢٨٢
<b>الفصل الرابع : مشكلة العالم في الفلسفة الرشدية اليهودية</b>	
أولا : مشكلة العالم عند موسى بن ميمون	٢٨٥
(أ) العالم حادث عند ابن ميمون	٢٨٥
(ب) الخلق عند ابن ميمون	٢٩١
(ج) مقارنة بين ابن رشد وموسى ابن ميمون بالنسبة لمشكلة العالم	٢٩٣
ثانيا : مشكلة العالم عند اسحق البلاغ	٢٩٤
(أ) العالم قديم عند البلاغ	٢٩٥
(ب) الخلق عنده	٢٩٧
(ج) مقارنة بين البلاغ وأستاذه ابن رشد في هذا المجال	٣٠٣
<b>الباب الرابع : مشكلة النفس العاقلة في الفلسفة الرشدية</b>	
<b>الفصل الأول : النفس العاقلة عند أرسطو وعند شارحه</b>	
ابن رشد	٣٠٧ - ٣٤١

صفحة	
٣٠٧	أولا : النفس العاقلة عند أرسطو
٣٠٩	(أ) علاقة النفس بالبدن
٣١٥	(ب) أقسام العقل
٣٢١	(ج) النفس الفردية والخلود
٣٢٧	ثانيا : النفس العاقلة عند ابن رشد
	(أ) أقسام النفس العاقلة عند
٣٢٨	ابن رشد
	(ب) وحدة النفس العاقلة عند
٣٣٧	ابن رشد وموقفه من الخلود
	الفصل الثاني : النفس العاقلة عند ألبرت الكبير وعند
٣٤٣ - ٣٧١	تلميذه توماس الأكويني
٣٤٣	أولا : النفس العاقلة عند ألبرت الكبير
	(أ) موقف ألبرت الكبير من نظرية
٣٤٤	وحدة العقل الرشدية
	(ب) موقف القديس ألبرت من خلود
٣٤٩	النفس الفردية
	ثانيا : النفس العاقلة عند القديس
٣٥١	توماس الأكويني
٣٥٢	(أ) ماهية النفس
	(ب) موقف القديس توماس الأكويني
	من خلود النفس ومن نظرية
٣٦١	وحدة النفس
٣٦٨	الخاتمة
٣٧١ - ٣٨٤	الفصل الثالث : النفس العاقلة عند سيجر دي برابان

صفحة

(أ) مؤلفات سيجر دي برابانت في النفس ٢٧٣

(ب) تعريف النفس العاقلة عند سيجر ٢٧٤

(ج) موقف سيجر دي برابانت من خلود

النفس ٢٧٩

الخاتمة ٢٨٤

الفصل الرابع : نظرية النفس العاقلة عند المدرسة الرشدية  
اليهودية

٢٨٥ - ٢٩٦

أولا : نظرية النفس العاقلة عند موسى

ابن ميمون ٢٨٥

(أ) ماهية النفس العاقلة عنده ٢٨٥

(ب) ماهى علاقة النفس بالجسم عنده ٢٨٦

(ج) الخلود عند ابن ميمون وموقفه

من نظرية وحدة النفس ٢٨٩

الخاتمة ٢٩١

ثانيا : نظرية النفس العاقلة عند اسحق

البلاغي ٢٩٢

(أ) علاقة النفس بالبدن عند البلاغي ٢٩٢

(ب) خلود النفس العاقلة عنده

وموقفه من نظرية وحدة الخلق ٢٩٣

الخاتمة ٢٩٧

٤٠٧

المراجع :

أولا : المراجع العربية ٤٠٧

ثانيا : المراجع الأجنبية ٤١٣

ثالثا : دوائر معارف ٤٢٠

رابعا : مؤتمرات وندوات ٤٢١





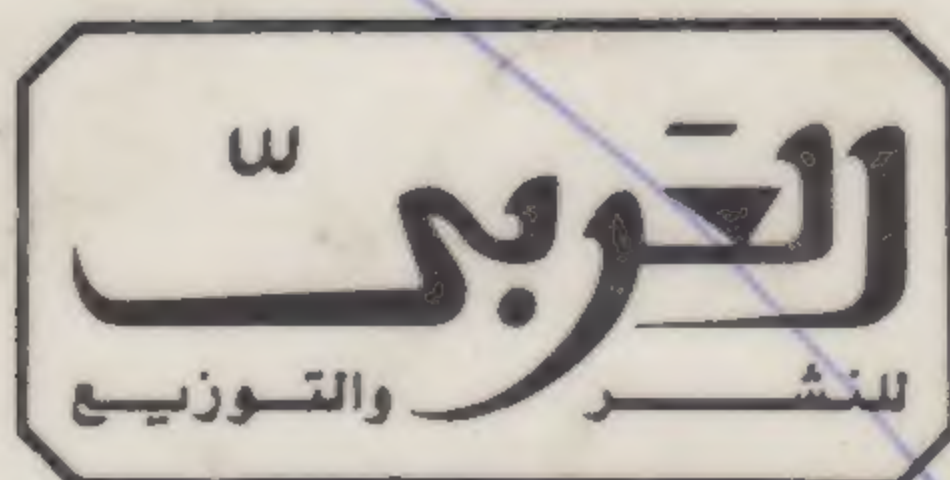


---

رقم الايداع بدار الكتب ٨٣/٢٩٢٩

---





٦٠ شارع القصر العيني أمام روزاليوسف  
( ١١٤٥١ ) القاهرة  
ت : ٣٥٥٤٥٢٩ فاكس : ٣٥٤٧٥٦٦